
BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.
Google



David Hume

über

die menſchliche Natur

aus dem Engliſchen

nebſt

kritiſchen Verſuchen

zur Beurtheilung dieſes Werks

von

Ludwig Heinrich Jakob
Profeſſor der Philoſophie
in Halle.

Erſter Band.

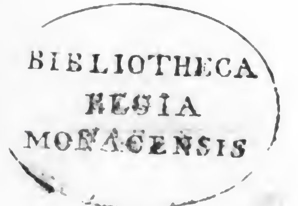
Ueber den menſchlichen Verſtand.

Halle
bei Hemmerde und Schwetſchke
1790.



Rara temporum ſelicitas; ubi ſentire quae velis et quae ſentias dicere licet.

TACIT.



Vorrede.

Das Werk, deſſen Ueberſetzung hier erſcheint, lieſs Hume *zuerſt in den Jahren 1739. 1740 in drei Bänden unter folgendem Titel drucken:* A Treatiſe of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental method of Reaſoning into Moral Subjects. *Hume ſelbſt machte ſich eine groſse Erwartung von der Wirkung deſſelben. Allein es machte Anfangs wenig Glück. Der Verfaſſer brachte daher die Hauptreſultate deſſelben in Auszüge, arbeitete auch einige Abſchnitte günzlich um, und gab ſie unter dem Titel* Eſſays *heraus. Welche Senſation ſeine in beiden Werken geäuſserten Grundſätze hierauf in der philoſophiſchen Welt gemacht haben,*

wie

wie viel daraus entlehnt, und wie viel dagegen geſtritten und deklamirt worden, iſt bekannt. Im Grunde iſt in den Verſuchen keine Meinung und kein Grundſatz zurückgenommen; hie und da ſind ſie ſchöner geſchrieben, aber oft iſt er in denſelben zu kurz und daher undeutlich. Viele, zu unſern Zeiten vornemlich intereſſante Abhandlungen, wie die über Raum und Zeit und andere fehlen gänzlich. Der ganze Zuſammenhang des ganz vollendeten Gebäudes des Skepticismus iſt auch in den Verſuchen lange nicht ſo ſichtbar, als in dieſer Abhandlung, wie eine Vergleichung bald lehren wird. Diejenigen Abſchnitte, welche in den Eſſays gänzlich umgearbeitet ſind, ſind auch nach dieſen Verbeſſerungen überſetzt worden, ſo wie auch auf alles, was Hume in den ſpätern Zeiten berichtiget hat, genaue Rückſicht genommen iſt, ſo daſs man dieſe Ueberſetzung als eine von ihm ſelbſt verbeſſerte Ausgabe ſeiner philoſophiſchen Schriften anſehen kann. Bei der Ueberſetzung der zwei übrigen Bände, welche die praktiſche Philoſophie enthalten, wird man eben ſo verfahren.

Der Ueberſetzer hält dieſes Werk vornemlich deshalb für merkwürdig, weil in demſelben nicht nur

der

der vollendetſte Skepticismus enthalten iſt, ſondern weil es auch als die entfernte Urſache der gegenwärtigen Bewegungen in der philoſophiſchen Welt angeſehen werden kann, indem die alle Vernunft zerſtörenden Zweifel des brittiſchen Weltweiſen die k r i t i ſ c h e P h i l o ſ o p h i e *veranlaſst haben, wie aus den Schriften des berühmten Stifters derſelben bekannt iſt. Wie verſchieden die letztere von jenem Skepticismus ſey, davon werden auch die angehängten kritiſchen Verſuche einen entſcheidenden Beweis geben können.*

Eine ausführliche Prüfung der ſkeptiſchen Vernünfteleien des ſcharfſinnigen H u m e *iſt von berühmten Philoſophen längſt gewünſcht worden, und der Verfaſſer der nachfolgenden kritiſchen Verſuche bedarf alſo um der Sache ſelbſt willen keine Entſchuldigung; ob es ihm aber gelungen ſey, durch dieſelben die richtige Beurtheilung dieſes vernunfttödtenden Skepticismus zu erleichtern, darüber erwartet er ehrfurchtsvoll das Urtheil gelehrter Kenner.*

In-

Inhalt.

Abhandlung über die menschliche Natur.

Einleitung.

Erstes Buch.

Von dem Verstande.

Erster Theil.

Von den Begriffen.

Zweiter Theil.

Von den Begriffen des Raums und der Zeit.

Zwei-

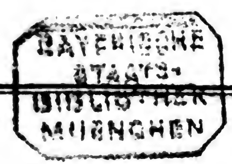
Dritter Theil.

Von der (gewissen) Erkenntniss und der Wahrscheinlichkeit.

Elfter

Vierter Theil.

Von den skeptischen und andern philosophischen Systemen.



Abhandlung
über
die menſchliche Natur.

Einleitung.

Die Wiſſenſchaft der menſchlichen Natur iſt von zweierlei Art, wovon jede ihr eigenthümliches Verdienſt hat, und zum Vergnügen, zum Unterricht und zur Vervollkommnung der Menſchen beitragen kann. Der eine Theil betrachtet den Menſchen hauptſächlich, ſo fern er zum Handeln gebohren iſt, wie er in ſeinen Unternehmungen durch Geſchmack und Empfindung geleitet wird; wie er den einen Gegenſtand begehrt, den andern verabſcheuet, nach dem verſchiedenen Werthe, den ihm die Dinge zu haben ſcheinen, und nach den mancherlei Geſichtspunkten, aus welchen er ſich dieſelben vorſtellt. Da die Tugend unter allen Dingen für das vortrefflichſte gehalten wird, ſo ſuchen die Philoſophen, denen dieſer praktiſche Theil angehört, dieſelbe mit den anziehendſten

Farben darzustellen, leihen von der Dichtkunst und Beredtsamkeit alle Reize, und behandeln ihren Gegenstand auf eine leichte und fassliche Weise, so wie es seyn muss, wenn die Sache der Einbildungskraft gefallen, und sich Zuneigung erwerben soll. Diese praktischen Philosophen sammeln die auffallendsten Beobachtungen und Beispiele aus dem gemeinen Leben, und stellen entgegengesetzte Charaktere in einen geschickten Contrast; sie suchen die Menschen durch die Aussichten auf Ruhm und Glückseligkeit auf den Weg der Tugend zu locken, und leiten sodann durch gesunde Principien und grosse Beispiele die Schritte auf dieser Bahn weiter. Sie machen, dass wir den Unterschied zwischen Tugend und Laster fühlen; sie erwecken und ordnen unsre Empfindungen, und wenn sie durch diese Mittel nur unsre Herzen der Rechtschaffenheit und der wahren Ehre treu und geneigt gemacht haben, so glauben sie das Ziel aller ihrer Arbeiten vollkommen erreicht zu haben.

Die andre Art der Weltweisen betrachtet den Menschen mehr wie ein denkendes, als wie ein handelndes Wesen, und haben mehr die Ausbildung seines Verstandes, als die Verbesserung seiner Sitten zum Zweck. Sie sehen die menschliche Natur als einen Gegenstand der Spekulation an, und suchen durch genaue Nachforschung diejenigen Gesetze aufzufinden, nach welchen der Verstand regiert und die Empfindungen erweckt werden, und welche die Gründe sind, nach denen wir Gegen-

genstände, Handlungen und Charaktere loben oder tadeln. Sie halten es für einen Vorwurf für die ganze Gelehrsamkeit, wenn die Philosophie noch nicht einmal die ersten Gründe der Sittenlehre, der Metaphysik und der Kritik sollte ausser Zweifel gesetzt haben; wenn man immer von Wahrheit und Falschheit, Tugend und Laster, Schönheit und Häslichkeit reden sollte, ohne im Stande zu seyn, die Ursachen dieses Unterschieds bestimmen zu können. Von dieser schweren Unternehmung lassen sie sich durch keine Schwierigkeiten abschrecken; sondern sie gehen von einzelnen Beispielen zu allgemeinen Regeln fort, und treiben ihre Untersuchungen immer zu allgemeinern Grundsätzen, und finden eher keine Befriedigung, als bis sie zu jenen Urprincipien gelanget sind, bei welchen die menschliche Wissbegierde in allen möglichen Wissenschaften stehen bleiben muss. Diese Philosophen wissen, dass ihre Spekulationen sehr abstrakt, und gemeinen Lesern selbst unverständlich sind; es ist ihnen daher blos an dem Beifalle der Gelehrtern und Weiseren gelegen, und sie halten sich für die Arbeit ihres ganzen Lebens für genugsam belohnt, wenn sie einige verborgene Wahrheiten entdeckt haben, die der Nachwelt zur Erweiterung ihrer Kenntnisse dienen können.

Es ist ausser allem Zweifel, dass jene leichte und fassliche Philosophie des Lebens bei dem grossen Haufen des Menschengeschlechts immer den Vorzug vor diesen subtilen und abgezogenen Unter-

fuchungen behalten wird; und es wird nie an folchen fehlen, welche jene nicht nur als die angenehmere, fondern auch als die nützlichere anpreifen werden. Ihr Einflufs auf das gemeine Leben ift weit fichtbarer; fie greift Herz und Neigungen an, befchäftigt fich immer mit Grundfätzen, welche die Handlungen regieren, und verbeffert dadurch den Charakter der Menfchen, und bringt fie alfo jenem Ideale der Vollkommenheit, das fie felbft entwirft, näher. Hingegen die abftrufe fpekulative Philofophie hat ihren Sitz in den dunkeln Tiefen des Gemüths, die mit Gefchäften und Handlungen nichts zu thun haben; daher verfchwindet fie, wenn der Philofoph jene Schatten verläfst, und an den hellen Tag kömmt; ihre Grundfätze können nicht leicht einen Einflufs auf unfre Lebensart und unfer Betragen behalten. Das Gefühl unfres Herzens, die Bewegung der Leidenfchaften, die Gewalt der Affekten, vernichten alle ihre Schlüffe, und fetzen den tieffinnigften Weltweifen mit dem gemeinften Menfchen in einen Rang.

Man mufs auch geftehen, dafs der dauerhaftefte und gerechtefte Ruhm jederzeit die leichtere Philofophie begleitet habe; jene abftrakten Denker fcheinen bisher nur den Grillen oder der Unwiffenheit ihrer Zeitgenoffen den Genufs eines augenblicklichen Auffehns fchuldig zu feyn; zu einer bleibenden Ehre bey der kaltblütigern Nachkommenfchaft haben fie es nie bringen können. Ein fpekulativer Kopf kann in feinen fubtilen Räfonnements aufferordent-

ordentlich leicht einen Fehler begehen, und dann ist immer einer die nothwendige Ursache eines andern, denn er geht in seinen Folgerungen fort, und scheuet sich nicht durch gerechte Schlüsse auf Sätze zu stoſsen, die ungewöhnlich sind oder den gemeinen Meinungen widersprechen. Ein Philosoph hingegen, der sich nur vornimmt, das, was der gemeine Menschenverstand denkt, in schönern und anziehendern Farben vorzutragen, geht, wenn er zufälligerweise in einen Irrthum fällt, nicht weiter, sondern originirt sich durch eine Appellation an den Gemeinsinn und die natürlichen Gefühle, wodurch er denn sogleich wieder ins richtige Geleise kömmt, und sich vor allen gefährlichen Selbsttäuschungen sichert. Cicero's Ruhm blühet noch jetzt; aber Aristoteles Lorbern sind ganz verwelkt. La Bruyere geht über das Meer und behauptet seine Achtung immer noch; aber die Ehre des Malebranche ist auf sein Volk und auf sein Zeitalter eingeschränkt. Und Addison wird vielleicht noch mit Vergnügen gelesen werden, wenn Locke schon ganz vergessen seyn wird.

Der bloſse Philosoph wird gemeiniglich in der Welt nicht sonderlich geschätzt, weil man voraussetzt, daſs er nichts weder zum Nutzen noch zum Vergnügen der Gesellschaft beitrage, da er entfernt von allem Umgange mit Menschen lebt, und in Grundsätzen und Begriffen vertieft ist, die eben so entfernt von ihrer Fassungskraft sind. Auf der andern

dern Seite iſt aber der Idiot noch verächtlicher. Bei einem Volke und in einem Zeitalter, wo die Wiſſenſchaften blühen, wird nichts für ein ſicheres Zeichen einer ungebildeten Seele gehalten, als der gänzliche Mangel alles Geſchmacks an dergleichen edeln Unterhaltungen. Der vollkommenſte Charakter ſcheint der zu ſeyn, welcher zwiſchen dieſen beiden Extremen liegt; der gleiche Geſchicklichkeit und gleichen Geſchmack für Bücher, Geſellſchaft und Geſchäfte behält, der in ſeinem Umgange denjenigen Witz und diejenige Feinheit zeigt, welche aus der Kultur des Geſchmacks entſpringen; und in Geſchäften diejenige Rechtſchaffenheit und Genauigkeit beobachtet, welche der natürliche Erfolg einer ächten Philoſophie iſt. Um einen ſo vollkommnen Charakter gemeiner zu machen, und ihn in den Menſchen auszubilden, kann nichts beſſeres erdacht werden, als Schriften jener leichtern Art. Sie ziehen nicht zu ſehr vom Leben ab, erfordern keinen zu groſsen Tiefſinn, kein Zurückziehn in ſich ſelbſt, um verſtanden zu werden, und der Leſer geht, erfüllt von edlen Empfindungen und weiſen Vorſchriften, die auf alle Vorfälle des Lebens anwendbar ſind, von dieſer Art Büchern zur menſchlichen Geſellſchaft zurück. Durch ſolche Schriften wird die Tugend ſchätzbar, die Wiſſenſchaft angenehm, die Geſellſchaft lehrreich, und die Einſamkeit unterhaltend.

Der Menſch iſt ein denkendes Weſen, und als ein ſolches bedarf er der Wiſſenſchaft, als ſeiner

eigen-

eigenthümlichen Speise und Nahrung: allein die Grenzen des menschlichen Verstandes sind so eng, dass er nur wenig Befriedigung in diesem Stücke hoffen kann, es sey nun in Ansehung der Ausdehnung, oder in Ansehung der Sicherheit seiner Besitzungen. Der Mensch ist aber nicht allein ein denkendes, sondern auch ein geselliges Wesen. Aber er kann weder beständig angenehme und amüsirende Gesellschaften geniessen, noch den Geschmack für dieselben stets unterhalten. Der Mensch ist auch ein handelndes Wesen; und diese Anlage so wohl, als die verschiedenen nothwendigen Bedürfnisse des menschlichen Lebens nöthigen ihn zur Thätigkeit und Beschäftigung. Aber das menschliche Gemüth erfodert auch Erholung und kann eine stete Spannung auf Sorge und Arbeit nicht aushalten. Daher scheint es, als habe die Natur eine vermischte Lebensart, als die schicklichste für den Menschenstamm, ausgemittelt, wodurch sie ihnen heimlich einen Wink giebt, keiner dieser Neigungen zu viel Raum zu geben, weil sie dadurch leicht die Fähigkeit zu andern Beschäftigungen und Unterhaltungen verlieren könnten. Ueberlasst euch eurer Neigung zur Wissenschaft, so ruft sie ihnen zu, aber eure Wissenschaft sey stets auf den Menschen gerichtet, und so, dass sie immer eine gerade Beziehung auf die Gesellschaft und auf das handelnde Leben habe. Abstruses Denken und tiefes Nachforschen sey euch verboten, die tiefsinnige Schwermuth, welche es verursacht, die endlose Ungewissheit, in

welche ihr euch dadurch verwickelt, und die kalte Aufnahme, womit man euren vorgeblichen Entdeckungen begegnen wird, wenn ihr ſie bekannt macht, ſey die ſtrenge Strafe, welche ich darauf ſetze. Sey ein Weiſer; aber bei aller deiner Weisheit bleib immer ein Menſch.

Wenn der groſse Haufen der Menſchen ſich dabei begnügte, die leichtere Philoſophie der ſchwerern abſtraktern vorzuziehen, ohne der letztern mit Schimpf oder Verachtung zu drohen, ſo könnte man vielleicht dieſe ſo allgemeine Meinung billigen, und einem jeden ohne Widerſpruch ſeinen Geſchmack und ſeine Meinung laſſen. Aber da man ſeine Behauptungen gewöhnlicherweiſe weiter treibt, ſogar ſo weit, daſs man alles tiefſinnige Spekuliren oder alles das, was man gemeinhin Metaphyſik zu nennen pflegt, geradezu verwirft, ſo iſt es nöthig, daſs wir doch auch dasjenige in Erwägung ziehen, was vernünftigerweiſe für dieſe Art zu philoſophiren geſagt werden kann.

Hier müſſen wir nun gleich im Anfange bemerken, daſs ein nicht unbeträchtlicher Vortheil der genauen ſpekulativen Philoſophie darin beſteht, daſs ſie der leichtern und praktiſchen zur Grundlage dient, indem die letztere ohne die erſtere niemals einen hinreichenden Grad von Genauigkeit in ihren Meinungen, Vorſchriften oder Behauptungen erlangen kann. Alle ſchöne Wiſſenſchaften enthalten nichts, als Gemählde verſchiedener Stellungen

lungen und Lagen aus dem menſchlichen Leben; und ſie flöſsen uns verſchiedene Empfindungen des Lobes oder Tadels, der Bewunderung oder des Lachens ein, je nachdem die Gegenſtände beſchaffen ſind, die ſie vor uns bringen. Dieſes Unternehmen muſs einem Künſtler beſſer gelingen, der neben einem feinen Geſchmack und einem ſchnellen Faſſungsvermögen noch eine genaue Kenntniſs von dem innerlichen Kunſtwerke beſitzt, dem die Kräfte des Verſtandes, die Wirkungen der Leidenſchaften, und die verſchiedenen Arten der Empfindungen, welche Tugend und Laſter unterſcheiden, bekannt ſind. So mühſam dieſes innerliche Suchen und Forſchen auch ſeyn mag, ſo unentbehrlich iſt es doch gewiſſermaſsen für die, welche die täglich vorkommenden äuſserlichen Erſcheinungen des Lebens und der Sitten mit Glück ſchildern wollen. Der Anatom ſtellt dem Auge die häſslichſten und unangenehmſten Gegenſtände dar, aber dennoch iſt ſeine Wiſſenſchaft dem Maler höchſt nützlich, ſelbſt dann, wenn er eine Venus oder eine Helena zeichnet. Wenn gleich der letztere die reichſten Farben ſeiner Kunſt anwendet, und ſeinen Figuren die reizendſten und bezauberndſten Minen ertheilt; ſo muſs er doch auch ſeine Aufmerkſamkeit bis auf die innere Struktur des menſchlichen Körpers, die Lage der Muskeln, die Einrichtung der Knochen und auf die Geſtalt und den Nutzen jedes Theilchens oder jedes Organs richten. Strenge Aufmerkſamkeit, die ſich bis auf Kleinigkeiten er-

erftreckt, gereicht in jedem Falle der Schönheit, fo wie richtiges Räfonnement, der feinen Empfindung zum Vortheile. Umfonft würden wir das eine auf Koften des andern erheben wollen.

Hiernächft können wir bei jeder Kunft oder Befchäftigung bemerken, felbft bei folchen, die am meiften mit dem Leben und Thun in Verbindung ftehen, wie der Geift der Achtfamkeit, er fey nun erweckt, wie er wolle, fie alle ihrer Vollkommenheit näher bringt, und fie für die Angelegenheiten der Gefellfchaft brauchbarer macht. Und wenn auch gleich ein Philofoph von der Gefchäftswelt entfernt lebt, fo mufs fich doch der Geift der Philofophie, wenn er nur durch einige forgfältig kultivirt ift, nach und nach durch die ganze Gefellfchaft verbreiten und jeder Kunft und jedem Berufe eine ähnliche Gründlichkeit mittheilen. Der Staatsmann wird mehr Behutfamkeit und Genauigkeit in der Abtheilung und Abwägung der Macht anwenden; der Jurift wird methodifcher zu Werke gehen, und in feinen Schlüffen feinere Grundfätze gebrauchen; und der General wird gefetzmäfsiger in feiner Difciplin, und vorfichtiger in feinen Planen und Operationen verfahren. Der Vorzug der Feftigkeit in den neuern Regierungsformen vor den alten ift immer mit der Vervollkommnung der neuern Philofophie zu gleichen Graden geftiegen, und wird auch wahrfcheinlich immer mit ihr in gleichem Verhältniffe bleiben.

Gefetzt

Gesetzt aber, man könnte auch keinen andern Vortheil von diesen Bemühungen ziehen, als die Befriedigung einer unschuldigen Wissbegierde, so wäre doch auch dieses schon nicht zu verachten; da es doch ein Zuwachs zu jenen wenigen sichern und schuldlosen Freuden wäre, die dem Menschengeschlecht zu Theil geworden sind. Der angenehmste und unschuldigste Weg des Lebens läuft durch die Felder der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit; und wer daher entweder Hindernisse aus dieser Bahn wegräumen, oder eine neue Aussicht eröffnen kann, sollte schon in dieser Rücksicht als ein Wohlthäter der Menschheit hochgeschätzt werden. Und obschon diese Nachforschungen beschwerlich und ermüdend scheinen mögen, so ist es doch mit einigen Gemüthern, wie mit einigen Körpern, die mit starker und blühender Gesundheit ausgerüstet, eine strenge Uebung verlangen, und da Vergnügen erndten, wo der gröfste Theil der Menschen nichts als Beschwerlichkeit und Arbeit sieht. Wahrlich die Dunkelheit ist dem Verstande eben so verdriesslich als dem Auge, aber das Dunkel zu erhellen, muss nothwendig, so viel Mühe es auch immer gekostet haben mag, angenehm und ergötzend seyn.

Doch diese Dunkelheit in der Metaphysik stellt man uns nicht nur als etwas beschwerliches und ermüdendes entgegen, sondern auch als die unvermeidliche Quelle von Ungewissheit und Irrthum. Hierin liegt eigentlich der gerechteste und scheinbarste Vorwurf für einen beträchtlichen Theil der Meta-

Metaphysik; daſs ſie nemlich, eigentlich zu reden, gar keine Wiſſenſchaft ſey; ſondern entweder von dem fruchtloſen Beſtreben der menſchlichen Eitelkeit entſtehe, welche in Dinge eindringen will, die für den menſchlichen Verſtand gar nicht zugänglich ſind; oder von der Schlauigkeit des Volksaberglaubens, der, unvermögend, ſich im offnen Felde zu vertheidigen, dieſe verwickelnden Dornen aufwirft, um ſeine Schwäche zu decken und zu ſchützen. Aus dem freien Felde verjagt, flieht ſein Geſindel in das Gebüſch, und lauert, bis es an irgend einem nicht gedeckten Zugange der Seele einbrechen, und ſie mit abergläubiſcher Furcht und Vorurtheilen überwältigen kann. Der herzhafteſte Gegner unterliegt, wenn er nur einen Augenblick auf ſeiner Hut zu ſeyn vergiſst. Und viele öffnen aus Feigheit und Thorheit den Feinden die Thore, und nehmen ſie freiwillig mit Ehrfurcht und Unterthänigkeit auf, gleich wie ihre rechtmäſsigen Beherrſcher.

Aber iſt dies wol ein hinreichender Grund, weshalb die Philoſophen von ſolchen Unterſuchungen ablaſſen, und den Aberglauben immer im Beſitz ſeines Hinterhalts laſſen ſollen? Iſt es nicht vernünftiger, gerade das Gegentheil zu beſchlieſsen, und der Nothwendigkeit, den Krieg in die geheimſten Schlupfwinkel des Feindes zu ſpielen, zu folgen? Umſonſt bilden wir uns ein, daſs die Menſchen, des öftern Mislingens müde, doch endlich einmal ſolche luftige Wiſſenſchaften verlaſſen, und

das

das eigenthümliche Gebiet der menschlichen Vernunft entdecken werden. Denn ausserdem, dass viele Menschen ein zu starkes Interesse dabei finden, dergleichen Untersuchungen immer wieder auf die Bahn zu bringen; ausserdem, sage ich, kann auch eine blinde Verzweiflung, in den Wissenschaften nie ein vernünftiger Grund seyn, etwas ganz und gar aufzugeben; denn, wenn auch alle bisherige Versuche fehlgeschlagen sind, so kann man doch noch immer hoffen, dass der Fleiss, das gute Glück, oder der gestiegene Scharfsinn der folgenden Generationen die Entdeckungen noch erreichen werde, die den vorgegangenen Zeiten unbekannt gewesen sind. Jeder unternehmende Kopf wird von neuem nach einem so theuren Preise streben, und die Fehltritte seiner Vorgänger werden ihn mehr anspornen, als muthlos machen, weil er hofft, dass der Ruhm eine so kühne Unternehmung zu vollenden, für ihn allein aufbewahrt sey. Die einzige Möglichkeit, die Wissenschaften auf einmal von diesen so abstrusen Fragen zu befreien, ist, „die Natur des mensch„lichen Verstandes ernstlich zu durchforschen, und „vermöge einer genauen Analysis seiner Kräfte und „Fähigkeiten zu zeigen, dass er auf keine Weise „für solche entfernte und abstruse Gegenstände ge„macht sey. „ Wir müssen uns also dieser sauren Arbeit unterziehen, um hernach auf immer in Ruhe leben zu können; und „wir müssen die wahre Me„taphysik sorgfältig studieren, um dadurch die fal„sche und unächte zu zerstören. „ Die Unempfind-

pfindlichkeit, welche einigen Personen eine hinlängliche Schutzwehr gegen diese ränkenvolle Philosophie gewährt, wird bei andern durch die Neubegierde überwogen; und die Verzweiflung, welche zuweilen die Oberhand erhält, weicht bald darauf den sanguinischsten Hoffnungen und Erwartungen. Genaue und richtige Schlüsse sind im Allgemeinen das einzige Hülfsmittel, das sich für alle Menschen und alle Lagen schickt; dieses ist auch allein fähig, jene abstruse Weisheit und jenes metaphysische Geschwätz zu untergraben, welches mit dem gemeinen Volksglauben vermengt, dem sorglosen Denker gewissermaſsen undurchdringlich wird, und dadurch ein Ansehn von Wissenschaft und Weisheit gewinnt.

Auſser diesem negativen Vortheile, daſs man, nach einer bedachtsamen Untersuchung, den ungewissesten und ennuyantesten Theil der Gelehrsamkeit verwerfen kann, giebt es auch noch mancherlei positive Vortheile, welche aus einer genauen Erforschung der Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Natur entspringen. Es findet sich bei den Operationen der Seele der merkwürdige Umstand, daſs, wenn sie gleich in unserm Innersten unmittelbar vor sich gehen, sie sich doch in Dunkelheit zu verhüllen scheinen, so bald man sie zum Gegenstande der Betrachtung macht; und daſs das Auge die Linien und Grenzen, wodurch sie getrennt und unterschieden sind, sehr schwer finden kann. Die Gegenstände sind zu fein, um lange in derselbigen

Lage

Lage vor dem Anblicke zu bleiben; ſie müſſen in einem Augenblicke gefaſst werden, mit einem hohen Grade von Scharfſinn, der von der Natur empfangen, und durch Gewohnheit und eignes Nachdenken vervollkommnet ſeyn muſs. Es iſt alſo ein nicht unbeträchtlicher Theil der Philoſophie, die verſchiedenen Wirkungen der Seele nur zu kennen, ſie von einander zu ſcheiden, ſie unter ihre eignen Kapitel zu bringen, und dadurch die ſcheinbare Unordnung zu verbeſſern, in welcher ſie ſich darſtellen, wenn man ſie zum Objekt der Betrachtung und der Unterſuchung macht. Dieſe Arbeit des Ordnens und Unterſcheidens, welche in Abſicht auf die Körper und äuſsern ſinnlichen Gegenſtände nicht bedeutend iſt, ſteigt in ihrem Werthe, ſo bald ſie in Beziehung auf die Seelenwirkungen unternommen wird, nach Maasgabe der Schwierigkeit und Mühe, welche hierbei angetroffen wird. Und wenn wir es auch nicht weiter bringen könnten, als bis zu dieſer geographiſchen Beſchreibung des Gemüths oder zu dieſem Abriſſe der unterſchiedenen Theile und Kräfte der Seele, ſo iſt es doch wenigſtens einige Befriedigung unſres Strebens, ſo weit gegangen zu ſeyn, und je leichter dieſe Wiſſenſchaft ſcheinen mag, (ſie iſt aber keinesweges ſo leicht) deſto verächtlicher muſs die Unwiſſenheit in derſelben bei allen denen ſeyn, welche auf Gelehrſamkeit und Philoſophie Anſpruch machen.

Auch kann man nicht einwenden, daſs dieſe Wiſſenſchaft ungewiſs und ſchimäriſch ſey; man müſste

müſste denn einem Skepticiſmus Raum geben, der alles Wiſſen und ſelbſt alles Handeln umſtürzte. Denn man kann nicht daran zweifeln, daſs das Gemüth wirklich mit verſchiedenen Kräften und Fähigkeiten verſehen ſey, daſs dieſe Kräfte von einander verſchieden ſeyn, daſs das, was bei der unmittelbaren Wahrnehmung wirklich verſchieden iſt, auch bei der Reflexion unterſchieden werden könne, und daſs folglich in allen Sätzen, die dieſen Gegenſtand betreffen, Wahrheit oder Falſchheit ſey, und zwar eine Wahrheit und Falſchheit, die gar nicht auſser dem Horizonte des menſchlichen Verſtandes liegt. Einige Unterſcheidungen dieſer Art ſind ganz gemein, wie der Unterſchied zwiſchen Verſtand und Willen, der Einbildungskraft und den Leidenſchaften, Unterſcheidungen für jede menſchliche Faſſung ſind; und die feinern und philoſophiſchern Unterſcheidungen haben nicht weniger Realität und Gewiſsheit, ob ſie gleich ſchwerer zu faſſen und zu begreifen ſind. Einige neuere glücklichere Verſuche in Beziehung auf dieſen Gegenſtand *) können uns einen deutlichen Beweis von der Gewiſsheit und der Nutzbarkeit dieſes Zweigs der Gelehrſamkeit geben. Und ſollten wir es für ein der Bemühung eines Weltweiſen würdiges Geſchäft achten, ein wahres Syſtem der Planeten zu liefern, und unſre Begriffe

*) Der Verf. zielt auf Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheſon, Buttler und andre.

Begriffe von der Ordnung und Stellung dieſer entfernten Weltkörper zu berichtigen; und dabei denenjenigen recht gefliſſentlich unſre Geringſchätzung zu erkennen geben, welche mit ſo vielem Glück, die Theile des menſchlichen Gemüths, die uns ſo nahe liegen, und wobei wir ſo innig intereſſirt ſind, beſtimmen?

Sollten wir denn nicht hoffen können, daſs die Philoſophie, wenn ſie ſorgfältig bearbeitet, und durch die Aufmerkſamkeit des Publikums aufgemuntert wird, ihre Unterſuchungen noch weiter treiben, und wenigſtens einigermaaſsen, die geheimen Federn und Triebräder entdecken werde, wodurch das menſchliche Gemüth wirkſam gemacht wird. Die Aſtronomen haben ſich lange dabei begnügen müſſen, die wahre Bewegung, Ordnung und Gröſse der Himmelskörper aus ihrer bloſſen Erſcheinung zu beweiſen; bis ſich endlich ein Philoſoph erhub, der durch die glücklichſte Schluſsfolge, die Geſetze und Kräfte beſtimmt zu haben ſcheint, durch welche die Umwälzungen der Planeten geleitet und regiert werden. Ein Gleiches iſt in Beziehung auf andre Theile der Natur geſchehen. Und ſo haben wir keinen Grund, an einem ähnlichen Erfolge in unſern Unterſuchungen über die Gemüthskräfte und deren Einrichtung, zu verzweifeln, wenn ſie nur mit gleicher Geſchicklichkeit und Behutſamkeit anhaltend betrieben werden. Es iſt wahrſcheinlich, daſs ein Seelenvermögen, oder eine Fähigkeit von einer andern abhängt, und daſs dieſe

wieder in eine noch allgemeinere und so ferner aufgelöst werden kann; denn wie weit dergleichen Zergliederungen getrieben werden können, läßst sich schwerlich vor einem sorgfältigen Versuche, und nicht einmal nach demselben genau bestimmen. So viel ist gewiss, dass Versuche dieser Art alle Tage gemacht werden, selbst von solchen, die am allernachlässigsten philosophiren. Wenn man sich aber in dieses Geschäft einlassen will, so ist nichts mehr erforderlich, als scharfe Aufmerksamkeit und strenge Sorgfalt, damit, wenn das Ziel in dem Bezirk des menschlichen Verstandes liegt, es endlich glücklich erreicht werde; und, wenn es ausser sein Gebiet fallen sollte, dass man es doch mit Grund und Sicherheit als unerreichbar verwerfen könne. Dieses letztere Resultat ist sicherlich nicht zu wünschen; und daher muss man es ja nicht zu rasch annehmen. Denn wie viel würde bei einer solchen Voraussetzung die Schönheit und der Werth dieser Art der Weltweisheit verlieren. Die Moralphilosophen sind bisher gewohnt gewesen, wenn sie die ungeheure Menge und Verschiedenheit derer Handlungen, die gebilliget oder gemisbilliget werden, betrachteten, nach einem einzigen Principio zu suchen, von welchem sie die Verschiedenheit der Gesinnungen ableiten könnten. Und wenn man dieses gleich, vermöge der Leidenschaft für einen solchen allgemeinen Grundsatz, bisweilen zu weit getrieben hat; so muss man doch gestehen, dass die Erwartung selbst, einen solchen allgemeinen Grund zu finden, nach

welchen

welchen alle Tugenden und Lafter genau beurtheilt werden können, fehr zu entfchuldigen ift. Man ift in der Kritik des Gefchmacks, in der Logik und felbft in der Staatskunft auf ein Gleiches bedacht gewefen: und die Verfuche find nicht gänzlich mislungen; ob vielleicht gleich mehr Zeit, gröfsere Akkurateffe, und ein wärmerer Eifer in ihrer Betreibung, diefe Wiffenfchaften ihrer Vollkommenheit immer näher bringen werden. Alle Anfprüche diefer Art auf einmal zurückzuweifen, würde in der That unbedachtfamer, übereilter und angemafster feyn, als die kühnfte und die dogmatifchfte Philofophie zu verfahren pflegt, was letztere auch immer für rohe Ausfprüche und Grundfätze dem Menfchengefchlecht aufzubürden unternehmen mag.

Das Abftrakte und Schwerzubegreifende in diefen Unterfuchungen über die menfchliche Natur kann keinen Beweis für ihre Falfchheit oder Unzuläffigkeit abgeben. Im Gegentheil fcheint es unmöglich zu feyn, dafs das, was bisher fo vielen weifen Männern und tiefforfchenden Philofophen entgangen ift, alltäglich und leicht feyn könne. Und fo viel Mühe uns auch dergleichen Nachforfchungen koften mögen, fo hinreichend müffen wir uns doch, nicht allein durch den Nutzen, fondern auch durch das Vergnügen, für belohnt halten, wenn wir hierdurch unfre Maffe von Kenntniffen über Gegenftände von fo unausfprechlicher Wichtigkeit vermehren können.

Freilich dient bei alle dem das Abstruse diesen Spekulationen nicht zur Empfehlung, sondern ist ihnen vielmehr nachtheilig. Aber vielleicht läfst sich doch diese Schwierigkeit durch Sorgfalt und Kunst und durch die Vermeidung aller unnöthigen Kleinigkeiten überwinden. Und in dieser Rücksicht ist in dem Folgenden ein Versuch gemacht worden, einiges Licht über die Gegenstände zu verbreiten, von welchen der Weise bisher durch ihre Ungewissheit, und der Unwissende durch ihre Dunkelheit ist zurückgeschreckt worden. Glücklich, wenn es uns sollte gelungen seyn, die Grenzen der zwei verschiedenen Arten der Weltweisheit vereinigt, tieffinniges Forschen mit Deutlichkeit, und Wahrheit mit Neuheit verbunden zu haben. Und noch glücklicher, wenn wir durch diese leichte Manier die Fundamente derjenigen abstrusen Philosophie untergraben könnten, die bisher dem Aberglauben allein zum Schilde, und der Ungereimtheit und der Thorheit zur Hülle gedient hat!

Ah-

Abhandlung
über
die menschliche Natur.

Erstes Buch.
Von dem Verstande.
Erster Theil.
Von den Begriffen.
Erster Abschnitt.
Von dem Ursprunge unsrer Begriffe.

Jedermann wird leicht zugeben, dass ein wichtiger Unterschied zwischen den Wahrnehmungen der Seele ist, wenn ein Mensch das Unangenehme einer ausserordentlichen Hitze, oder das Angenehme einer gemässigten Wärme fühlt; und zwischen solchen, wo er blos nachher eine dergleichen gehabte Empfindung wieder in sein Gedächtniss zurückruft, oder sie sich vermittelst seiner Einbildungskraft zum Voraus vorstellt. Diese Seelenkräfte können die Empfindungen der Sinne wol nachmachen oder sie kopiren, aber die Stärke und Lebhaftigkeit des ursprünglichen Eindrucks können sie niemals ganz erreichen. Das höchste, was wir von ihnen sagen können, selbst dann, wenn sie mit der

der gröfsten Gewalt wirken, ift, dafs fie ihren Gegenftand auf eine fo lebendige Art darftellen, dafs man beinahe fagen könnte, man fühle oder fehe ihn. Aber zu einer folchen Höhe von Lebhaftigkeit, dafs diefe Wahrnehmungen gar nicht von jenen zu unterfcheiden wären, können fie niemals gelangen, das Gemüth müfste denn durch Krankheit oder Raferei in Unordnung gerathen feyn. Alle Farben der Dichtkunft, wenn fie auch noch fo glänzend find, können doch natürliche Gegenftände niemals fo abbilden, dafs man die Befchreibung für die Landfchaft felber halten müfste. Der lebhaftefte Gedanke ift noch immer weit fchwächer, als die mattefte Empfindung.

Einen gleichen Unterfchied können wir bey allen übrigen Vorftellungen der Seele bemerken. Ein Menfch, der wirklich im Zorne ift, wird ganz anders afficirt, als ein andrer, der nur an diefe Gemüthsbewegung denkt. Wenn ihr mir erzählt, dafs eine Perfon Liebe fühlt, fo verftehe ich euch augenblicklich, und mache mir von ihrem Gemüthszuftande einen richtigen Begriff; aber nie werde ich diefen Begriff für die wirklichen Unordnungen und Beunruhigungen diefer Leidenfchaft felbft halten. Wenn wir über unfre vergangenen Eindrücke und Neigungen nachdenken, fo ift unfer Gedanke daran ein treuer Spiegel, der feine Objekte mit Wahrheit darftellt; aber feine Farben find in Vergleichung mit denen, worin unfre urfprünglichen Wahrnehmungen erfcheinen, matt und todt. Es gehört eben kein

vor-

vorzüglich feiner Verstand oder metaphysischer Kopf dazu, den Unterschied unter beiden zu bemerken.

Wir können demnach alle Vorstellungen, deren wir uns bewufst werden, in zwey Klassen oder Arten eintheilen, die sich durch ihre verschiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die weniger starken und weniger lebhaften werden gemeinhin Gedanken oder Begriffe genannt. Für die andre Art haben wir keinen Namen weder in der englischen noch in den mehresten andern Sprachen, und zwar, wie ich vermuthe, aus der Ursache, weil es zu einem andern als spekulativen Gebrauche nicht nöthig war, sie unter einen allgemeinen Titel oder unter ein besonderes Kunstwort zu bringen. Wir wollen uns also die Freiheit nehmen und sie zu unserm Behufe Impressionen nennen, welches Wort in dem gewöhnlichen Sinne zwar eine etwas andre Bedeutung hat, aber doch dem, was wir sagen wollen, am nächsten kömmt. Unter dem Ausdrucke Impression verstehe ich also alle unsre lebhaften Wahrnehmungen, wenn wir sehen, hören, fühlen, lieben, hassen, begehren oder wollen. Und diese Impressionen unterscheiden sich von den Begriffen dadurch, dafs letztere weniger lebhafte Vorstellungen sind, deren wir uns bewufst werden, wenn wir über einige der vorhinerwähnten Empfindungen oder Gemüthsveränderungen nachdenken.

Nichts kann bei dem ersten Anblicke ungebundener scheinen, als das menschliche Denken, welches sich nicht allein aller menschlichen Gewalt und

An-

Anfehen entzieht, fondern auch felbft nicht einmal auf die Grenzen der Natur und der Wirklichkeit eingefchränkt ift. Ungeheuer zu bilden, Geftalten und Erfcheinungen zufammen zu fügen, die gar nicht zufammen paffen, koftet der Einbildungskraft nicht mehr Mühe, als die Abbildung der natürlichften und gemeinften Gegenftände. Und indeffen, dafs der Körper an einem Planeten gefeffelt ift, auf welchem er mit Mühe und Befchwerlichkeit herumkriecht; können uns die Gedanken in einem Augenblicke in die entfernteften Gegenden des Weltalls verfetzen; ja felbft über das Weltganze hinaus, in das grenzenlofe Chaos, wo man glaubt, dafs die Natur in gänzlicher Verworrenheit liege. Was nie gefehen, nie gehört worden ift, das läfst fich doch denken; und nichts überfteigt das Vermögen der Denkkraft, auffer was einen abfoluten Widerfpruch enthält.

Allein ob es gleich fcheint, dafs unfre Denkkraft diefe bandenlofe Freiheit befitze, fo werden wir doch bei näherer Prüfung finden, dafs fie wirklich in fehr enge Grenzen eingefchloffen ift, und dafs die ganze Schöpferkraft des Verftandes fich nicht weiter erftreckt, als bis auf das Zufammenfetzen, das Verfetzen, das Vermehren oder Vermindern derer Materialien, welche Sinne und Erfahrungen uns liefern. Denken wir einen goldnen Berg, fo fügen wir nur zwei übereinftimmende Vorftellungen zufammen, mit denen wir, einzeln genommen, fchon vorher bekannt waren. Ein tugend-

gendhaftes Pferd können wir uns denken, weil wir aus unſrer eignen Erfahrung uns die Tugend vorſtellen können, welche wir ſodann mit der Figur und Geſtalt eines Pferdes, das ebenfalls ein uns bekanntes Thier iſt, vereinigen. Kurz, alle Materie des Denkens rührt entweder von unſern äuſsern oder innern Empfindungen her, nur allein die Anordnung und Zuſammenſetzung der Materialien kömmt dem Verſtande und dem Willen zu; oder, um mich der philoſophiſchen Kunſtſprache zu bedienen: alle unſre Begriffe oder ſchwächern Vorſtellungen ſind Kopeien unſrer Impreſſionen oder unſrer lebhaftern Vorſtellungen.

Dieſen Satz werden, wie ich hoffe, folgende zwey Argumente hinlänglich beweiſen. Erſtlich, wenn wir unſre Gedanken oder Begriffe, ſo zuſammengeſetzt oder ſo abgezogen ſie immer ſeyn mögen, analyſiren; ſo finden wir allemal, daſs ſie ſich in ſolche einfache Begriffe auflöſen laſſen, die ein vorhergegangenes Gefühl oder eine vorhergegangene Empfindung zum Gegenſtande haben. Selbſt ſolche Begriffe, welche dem erſten Anſehen nach, am weiteſten von dieſem Urſprunge entfernt zu ſeyn ſcheinen, ſind, wie man bei einer genauern Unterſuchung findet, daher entſtanden. Der Begriff von Gott, in ſo fern man ein unendlich verſtändiges, weiſes und gütiges Weſen darunter verſteht, iſt blos aus dem Nachdenken über die Wirkungen unſrer eignen Vernunft entſprungen, indem wir die darunter be-

find-

findlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte, über alle Grenzen hinaus vermehrt haben. Wir mögen diese Prüfung so weit fortsetzen als wir wollen; so werden wir allemal finden, daſs jeder Begriff, den wir der Untersuchung unterwerfen, von einer ihm ähnlichen Impreſſion ein Abdruck iſt. Wer die allgemeine Wahrheit dieser Behauptung nicht zugestehen will, hat nur eine und zwar eine sehr leichte Methode, sie umzuſtoſsen; er darf nämlich nur einen Begriff vorbringen, der seiner Meinung nach nicht aus dieser Quelle gekommen iſt. Dann wird es unsre Pflicht seyn, wenn wir unsre Theorie in Ansehen erhalten wollen, die Impreſſion, oder die lebhafte Vorſtellung anzuführen, welche ihm entſpricht.

Zweitens, wenn jemand wegen Mangel des Organs für gewiſſe Arten von Empfindungen keine Empfänglichkeit hat, so wird man allemal finden, daſs er auch eben so wenig der Begriffe fähig iſt, die jenen Eindrücken entſprechen. Ein Blinder kann ſich keine Vorſtellung von Farben machen, ein Tauber keine von Tönen. Gebt jedem von ihnen den ihm fehlenden Sinn wieder; und ihr werdet durch die Eröffnung des neuen Weges zu dieser Art der Empfindungen, auch einen Weg für die Begriffe derselben eröffnet haben; er wird nun keine Schwierigkeit mehr darin finden, ſich diese Objekte vorzuſtellen. Eben so iſt es, wenn ein Gegenſtand, der eine Empfindung verursachen könnte, niemals auf die Organe gewirkt hat. Ein Lappländer

der oder ein Neger hat keine Vorſtellung von dem Geſchmacke des Weins. Und wenn es gleich wenig oder gar keine Beiſpiele von ähnlichen Fehlern in der Seele giebt, wo jemand gewiſſe Empfindungen oder Leidenſchaften, deren ſonſt das menſchliche Geſchlecht fähig iſt, niemals gefühlt hat oder derſelben ganz unfähig wäre; ſo können wir doch auch hier, wiewol nur in geringerm Grade, ein Gleiches beobachten. Ein Menſch von ſanftem Charakter kann ſich niemals einen Begriff von eingewurzelter Rache oder Grauſamkeit machen; und ein ſelbſtſüchtiges Gemüth kann nicht leicht die Erhabenheit der Freundſchaft und des Edelmuths faſſen. Man wird leicht zugeben, daſs es Weſen geben kann, welche Sinne beſitzen, von denen wir nicht die geringſte Vorſtellung haben, weil uns die Begriffe davon, niemals auf die einzig mögliche Art, wie unſre Seele Begriffe erhalten kann, nämlich durch wirkliches Befühlen und Empfinden derſelben, beigebracht ſind.

Jedoch findet ſich eine, wie es ſcheint, unſrer bisherigen Behauptung widerſprechende Erſcheinung, welche beweiſen könnte, daſs es nicht abſolut unmöglich ſey, Begriffe von Dingen zu haben, deren Eindrücke gar nicht vorhergegangen ſind. Man muſs nämlich zugeben, daſs die verſchiedenen deutlichen Begriffe von der Farbe, welche wir durch das Auge erhalten, oder der Töne, welche uns durch das Ohr zugeführt werden, wirklich von einander verſchieden, obgleich auch einander ähnlich

lich find. Wenn nun diefes von verfchiedenen Farben gilt, fo mufs es ebenfalls auch von den verfchiedenen Schattirungen ein und ebenderfelben Farbe gelten, und jede Schattirung mufs einen deutlichen von den übrigen durchaus unabhängigen Begriff hervorbringen. Denn wollte man diefes leugnen, fo müfste es bei einer kontinuirlichen Gradation der Schattirungen möglich feyn, dafs eine Farbe unmerklich in diejenige überginge, welche von ihr die allerentferntefte ift, und wenn man nicht zugeben will, dafs viele dazwifchenliegende verfchieden find, fo kann man ohne Ungereimtheit nicht leugnen, dafs die beiden Extrema einerlei feyn. Nun fetze man, dafs jemand dreyfsig Jahre lang fein Geficht gebraucht hat, und mit den Farben aller Art aufs genauefte bekannt ift, eine einzige Schattirung der blauen Farbe ausgenommen, die ihm nie zu Gefichte gekommen feyn foll. Man halte ihm alle verfchiedenen Schattirungen diefer Farbe, die einzige nur ausgenommen, vor, und laffe ihn von der unterften bis zur höchften ftufenweife hinauffteigen; fo ift nicht zu zweifeln, dafs er die Lücke, wo die Schattirung fehlt, wahrnehmen, und merken wird, dafs zwifchen den angrenzenden Farben, in diefer Stelle, ein gröfserer Abftand fey, als in den übrigen. Nun frage ich, ob er wol wird im Stande feyn, diefe Lücke durch feine blofse Einbildungskraft zu ergänzen, und den Begriff jener befondern Schattirung aus eigner Kraft zu erzeugen, ob der Eindruck davon gleich niemals durch feine Sinne ein-

eingegangen ist? Ich glaube, es werden wenige seyn, die nicht der Meinung wären, dafs er es könne; und dieses könnte also zum Beweis dienen, dafs die einfachen Begriffe nicht allemal in jedem einzelnen Falle von denen ihnen entsprechenden Impressionen abgeleitet sind; wiewohl diese Instanz so sonderbar und so einzig ist, dafs sie kaum unsrer Aufmerksamkeit werth ist, und dafs sie es nicht verdient, um ihretwillen allein unsre allgemeine Regel zu ändern.

Hier haben wir also einen Grundsatz, welcher nicht nur an sich einfach und verständlich scheint; sondern der auch, wenn man sich seiner recht bedient, alle Streitigkeiten eben so verständlich machen, und alle das verworrene Geschwätz verbannen kann, welches so lange in metaphysischen Untersuchungen Platz gefunden, und dieselben in Misskredit gebracht hat. Alle Begriffe, insonderheit eine gewisse Klasse der abstrakten, sind ihrer Natur nach schwach und dunkel; das Gemüth kann sie mit genauer Noth halten: sie können ausserordentlich leicht mit andern ähnlichen Begriffen verwechselt werden; und der öftere Gebrauch eines Ausdrucks macht, dafs wir uns einbilden, als wäre auch ein bestimmter Begriff damit verknüpft, ob wir gleich keinen deutlichen Sinn damit verbunden haben. Alle Impressionen hingegen, d. h. alle unmittelbare Empfindungen, es mögen innere oder äussere seyn, sind stark und lebhaft: die Grenzen zwischen denselben sind weit genauer bestimmt, und es ist nicht

leicht

leicht möglich, sich in Absicht auf dieselben zu irren, oder zu täuschen. Wenn wir also einen Verdacht haben, dass ein philosophischer Ausdruck ohne Sinn oder Begriff gebraucht wird (welches nur allzuoft der Fall ist) so dürfen wir nur fragen: von welcher Impression stammt der vermeinte Begriff her? Und ist es unmöglich, eine anzugeben, so wird dieses zur Bestätigung unsres Verdachts dienen.

Wenn wir die Begriffe in ein so helles Licht setzen, so können wir vernünftigerweise hoffen, alle Streitigkeiten über ihre Natur und ihre Realität beizulegen *).

Zwei-

*) Es ist wahrscheinlich, dass diejenigen, welche angebohrne Begriffe leugneten, nichts mehr haben sagen wollen, als dass alle Begriffe Abdrücke unsrer Impressionen sind; ob man gleich gestehen muss, dass die Ausdrücke, deren sie sich bedienten, weder mit derjenigen Vorsicht gewählt, noch so genau bestimmt waren, dass dadurch allen Missverständnissen in dieser Lehre hätte vorgebeugt werden können. Denn was versteht man unter angebohren? Wenn angebohren so viel heisst, als natürlich, so muss man gleich zugeben, dass alle Wahrnehmungen und Begriffe der Seele angebohren oder natürlich sind, man mag das Natürliche nun dem Ungewöhnlichen, dem Künstlichen oder dem Wunderbaren entgegensetzen. Versteht man unter angebohren das, was mit unsrer Geburt zugleich da ist, so scheint der Streit absurd zu seyn; auch verlohnt es sich gar nicht einmal

Zweiter Abschnitt.

Nähere Eintheilung des Gegenstandes.

Da unsre Impressionen ihren Begriffen vorhergehen, so scheint die Ordnung zu erfordern, daſs wir erst von den Impressionen, und dann von den Begriffen handeln. Die Impressionen können in zwei Arten eingetheilt werden, in solche, welche durch Empfindung von aussen, und in solche, welche durch die Reflexion erzeugt werden. Die

einmal der Mühe, zu untersuchen, wenn oder zu welcher Zeit das Denken beginnt, ob vor, oder bei, oder nach unsrer Geburt. Sodann scheint es auch, als ob das Wort Begriff so wohl von Locke, als von andern in einem viel zu weiten Sinne genommen werde, so daſs man es auf unsre Empfindungen, sinnlichen Eindrücke und Leidenschaften eben so wohl, als auf unsre Gedanken bezieht. In diesem Sinne möchte ich nun wol wissen, wie man behaupten könne, daſs Selbstliebe, Empfindlichkeit über Beleidigungen oder die Geschlechtsliebe, nicht angebohren sey?

Läſst man diese Ausdrücke, Impressionen und Begriffe, in der oben angegebenen Bedeutung gelten, und versteht unter angebohren das, was ursprünglich oder von keiner vorhergegangenen Wahrnehmung abgeleitet ist; so können wir sagen, daſs alle unsre Impressionen angeboh-

Die erste Art rührt in der Seele ursprünglich von unbekannten Ursachen her, die zweite entspringt gröſstentheils von unsern Begriffen, und zwar auf folgende Art: Es wirkt eine Impression auf die Sinne, und bewirkt in uns eine Wahrnehmung von Hitze, Kälte, Durst, Hunger, oder irgend eine Art von Lust oder Unlust. Diese Impression läſst eine Spur oder einen Abdruck von sich in der Seele zurück, welche bleibt, wenn auch die Impression aufhört, und diesen Abdruck nennen wir einen Begriff. Wenn nun dieser Begriff von Lust oder Unlust wieder in die Seele kömmt, so bringt sie die neuen Impressionen von Begierde oder Abscheu, Hoffnung oder Furcht hervor, welche ich deshalb Impressionen der Reflexion genannt habe, weil sie davon herrühren. Diese werden sodann wiederum von dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft aufgefaſst, und werden zu Begriffen, welche vielleicht

gebohren, und alle unsre Begriffe nicht angebohren sind.

Um aufrichtig zu seyn, so muſs ich gestehen, daſs es mir vorkommt, als sey Locke bei dieser Untersuchung durch die Schullehrer hintergangen worden, welche durch den Gebrauch unbestimmter Worte, ihre Streitigkeiten in eine verdrieſsliche Länge ziehen, und dabei den Streitpunkt selbst niemals berühren. Eine gleiche Zweideutigkeit und Unbestimmtheit scheint in allen Untersuchungen über diese und die mehresten andern Gegenstände bei diesem Philosophen zu herrschen.

leicht wiederum andere Impressionen und andere Begriffe erzeugen. So sind also die Impressionen, welche von der Reflexion herrühren, zwar ehr als die ihnen entsprechenden Begriffe, aber doch später als die Begriffe, welche von der Empfindung, die unmittelbar von aussen verursacht wird, herrühren. Aber die Untersuchung über unsre Sensationen oder über die Empfindungen, die von aussen verursacht werden, gehört mehr für die Anatomie und Physik, als für die Psychologie; und deshalb lasse ich mich hier nicht darauf ein. Und da die Impressionen der Reflexion, wie Leidenschaften, Begierden und Gemüthsbewegungen, als welche vornemlich unsre Aufmerksamkeit verdienen, meistentheils von Begriffen herkommen; so wird es nöthig seyn, die Ordnung, welche vorher die natürlichste zu seyn schien, umzukehren, und um die Natur und Gründe der menschlichen Natur zu entwickeln, werden wir zuerst von den Begriffen eine genaue Rechenschaft geben müssen, bevor wir zu den Impressionen kommen können. Aus diesem Grunde wird also hier der Anfang von den Begriffen gemacht.

Dritter Abfchnitt.

Von den Begriffen des Gedächtniffes und der Einbildungskraft.

Die Erfahrung lehrt, dafs eine Impreffion, die in dem Gemüth gegenwärtig gewefen ift, wieder als Begriff zum Vorfchein kömmt, und diefs kann auf zweierlei Art gefchehen: entweder, wenn die Impreffion bei ihrer neuen Erfcheinung einen beträchtlichen Grad ihrer erften Lebhaftigkeit behält, und gleichfam ein Mittelding zwifchen einer Impreffion und einem Begriffe ift; oder wenn fie jene Lebhaftigkeit ganz verliert, und ein blofser Begriff wird. Das Vermögen, durch welches wir auf die erfte Manier unfre Eindrücke wiederholen, heifst das Gedächtnifs, und das andre die Einbildungskraft. Es erhellet beim erften Blicke, dafs die Begriffe des Gedächtniffes lebhafter und ftärker find, als die Begriffe der Einbildungskraft, und dafs die Farben, mit welchen das erftere Vermögen feine Objekte darftellt, weit heller find, als diejenigen, welche das letztere gebraucht. Erinnern wir uns an eine vergangene Begebenheit, fo drängt fich der Begriff davon lebhaft und ftark in die Seele, da in der Einbildung die Wahrnehmung nur fchwach und matt ift, und ohne Schwierigkeit nicht lange feft und gleichförmig behalten werden kann. Hier ift alfo ein fehr merklicher Unterfchied

zwi-

zwischen der einen und der andern Art der Begriffe. Doch hiervon mehr in der Folge *).

Noch ist ein andrer Unterschied zwischen diesen zwei Arten der Begriffe, welcher nicht weniger einleuchtend ist, nämlich der: dass, obgleich weder Gedächtniss-, noch Imaginationsbegriffe in der Seele zum Vorschein kommen können, wenn ihnen nicht vorhergegangene Impressionen den Weg bereitet haben, dass dennoch die Einbildung nicht an die Ordnung und Form der ursprünglichen Impressionen gebunden ist, da hingegen das Gedächtniss genau auf die benannte Ordnung eingeschränkt ist, ohne irgend eine Veränderung damit vornehmen zu können.

Dass das Gedächtniss die ursprüngliche Ordnung beibehält, in welcher die Objekte vorgestellt waren, ist offenbar, und wenn wir sie bei der Erinnerung an irgend etwas verfehlen, so verräth dieses allemal einen Fehler oder eine Unvollkommenheit dieses Vermögens. Ein Geschichtschreiber kann vielleicht, um der bequemern Darstellung willen, eine Begebenheit vor der andern erzählen, die eigentlich nach ihr geschehen ist; aber sodann muss er, wenn er genau seyn will, diese Abweichung bemerken, und hierdurch dem Begriffe wiederum seine gehörige Stelle anweisen. So ist es auch, wenn wir uns an diejenigen Oerter und Personen erinnern, mit welchen wir vorher bekannt gewesen sind.

*) Th. 3. Abschn. 5.

Das vorzüglichfte Gefchäft des Gedächtniffes ift, nicht fo wohl die einfachen Begriffe, als vielmehr ihre Ordnung und Stellung aufzubewahren. Kurz, diefes Gefetz wird durch eine folche Menge von gemeinen und gewöhnlichen Erfcheinungen unterftützt, dafs wir uns alle Mühe, es noch weitläuftiger zu beweifen, erfparen können.

Dieselbige Evidenz ift mit unfrer zweiten Behauptung verknüpft: dafs nämlich die Einbildungskraft die Freiheit habe, die Begriffe zu verfetzen und zu verändern. Die Fabeln, welche wir in Gedichten und Romanen antreffen, fetzen dies aufser allen Streit. Die Natur ift hier ganz umgeändert, und es ift von nichts die Rede, als von geflügelten Pferden, von feurigen Drachen und von unförmlichen Riefen. Diefe Freiheit der Phantafie wird uns auch nicht befremden, wenn wir bedenken, dafs alle unfre Begriffe Kopieen von Impreffionen find, und dafs es nicht zwei Impreffionen giebt, welche völlig unzertrennlich wären. Denn alle Begriffe, wenn fie nicht felbft einfach find, laffen fich doch in einfache zerfpalten. Wo alfo die Einbildungskraft einen Unterfchied zwifchen Begriffen wahrnimmt, da findet auch eine mögliche Trennung ftatt.

Vier-

Vierter Abfchnitt.

Von der Verknüpfung oder der Vergefellfchaftung unfrer Begriffe.

Es ift augenfcheinlich, dafs ein allgemeiner Grund der Verknüpfung zwifchen den verfchiedenen Gedanken oder Begriffen da ift, und dafs fie fich in dem Gedächtniffe oder der Imagination nach einer gewiffen Ordnung und Regel gegenfeitig erwecken. Diefes ift in unferm ernfthafteren Denken oder Reden fo fehr merklich, dafs jeder Gedanke, der diefe regelmäfsige Reihe oder Kette von Begriffen unterbricht, unmittelbar bemerkt und verworfen wird. Und felbft in unfern wildeften und ausfchweifendften Phantafieen, ja fogar in unfern Träumen werden wir bei einigem Nachdenken finden, dafs die Einbildungskraft doch nicht gänzlich auf das Gerathewohl fortlaufe, fondern dafs immer noch eine Verknüpfung unter den auf einander folgenden Begriffen unterhalten werde. Wenn man die ungebundenfte und freiefte Unterredung aufs Papier brächte, fo würde man auch hier fogleich allenthalben etwas bemerken, welches fie in allen ihren Uebergängen zufammenknüpfte. Oder wo diefes Etwas fehlte, da würde der, welcher den Faden der Unterredung abgeriffen hat, uns doch belehren können, dafs er hier heimlich bei fich felbft eine Gedankenreihe verfolgt habe, wodurch er

er nach und nach von dem Gegenſtande der Unterredung abgeführt worden iſt. Unter den verſchiedenen Sprachen, wenn auch nicht die geringſte Verknüpfung oder Gemeinſchaft unter den Nationen zu entdecken iſt, die ſie reden, findet man doch, daſs die Wörter, welche die zuſammengeſetzteſten Begriffe ausdrücken, faſt immer mit einander übereinſtimmen; ein ſicherer Beweis, daſs die einfachen Begriffe, welche die zuſammengeſetzten ausmachen, durch irgend ein allgemeines Princip zuſammengebracht werden, welches einen gleichen Einfluſs auf das ganze menſchliche Geſchlecht hat.

Ob nun gleich dieſe Verknüpfung unter den verſchiedenen Begriffen zu gemein iſt, als daſs ſie der Bemerkung der Philoſophen hätte entgehen können; ſo finde ich doch nicht, daſs es irgend einer verſucht hätte, alle Gründe der Aſſociation aufzuzählen oder zu ordnen; ein Punkt, der demohnerachtet unſrer Forſchbegierde wohl würdig zu ſeyn ſcheint. Mir ſcheinen nun nur drey Principien der Verknüpfung unter den Begriffen ſtatt zu finden, nämlich die Aehnlichkeit, das Neben- und Nacheinanderſeyn in Zeit und Raum, und das Verhältniſs der Urſache oder Wirkung.

Daſs dieſes wirkliche Gründe der Verknüpfung ſeyen, wird man, glaube ich, wohl nicht bezweifeln. Ein Gemälde führt unſre Gedanken natürlicherweiſe auf ſein Original. Wenn von einem Zimmer in einem Gebäude die Rede iſt, ſo bringt dieſes

ſes uns leicht die übrigen in die Gedanken; und wenn wir an eine Wunde denken, ſo können wir uns kaum enthalten, an den Schmerz zu denken, der damit verbunden iſt. Im erſten Falle iſt Aehnlichkeit, im zweiten Kontiguität, im dritten Urſache und Wirkung der Grund der Verknüpfung. Allein, daſs die Aufzählung dieſer Gründe vollſtändig ſey, und daſs es auſser dieſen keine Geſetze der Aſſociation mehr gebe, möchte wol ſchwer ſeyn, zur Befriedigung des Leſers, oder auch nur zu meiner eignen Genugthuung zu beweiſen. Alles, was man in dergleichen Fällen thun kann, iſt, verſchiedene Beiſpiele durchzugehen, und den Grund ſorgfältig zu unterſuchen, der die verſchiedenen Gedanken mit einander verbindet, und nicht ehr aufzuhören, bis man das Princip ſo allgemein gemacht hat, als es nur immer möglich iſt *). Je mehr Fälle wir auf dieſe Art prüfen, und mit je gröſserer Sorgfalt dieſes geſchieht, deſto mehr Verſicherung erlangen wir, daſs die Angabe unſrer Geſetze ganz und vollſtändig ſey.

Um den ganzen Umfang dieſer Verhältniſſe zu verſtehen, muſs man noch erwägen, daſs zwei Gegenſtände in der Einbildung nicht nur alsdenn ver-

*) So iſt z. E. der Kontraſt oder der Widerſtreit ebenfalls ein Grund der Verknüpfung der Begriffe: aber vielleicht kann er doch als etwas, das aus der Verurſachung und der Aehnlichkeit zuſammengeſetzt iſt, betrachtet werden.

verbunden sind, wenn sie einander unmittelbar ähnlich sind, unmittelbar an einander grenzen, sich unmittelbar wie Wirkung und Ursach verhalten, sondern auch, wenn zwischen ihnen ein dritter Gegenstand gesetzt ist, der gegen beide in einem solchen Verhältnisse steht. Dieses kann immer weiter und weiter gehen; jedoch ist zu merken, dass jede Entfernung das Verhältniss ansehnlich schwächt. Verwandte im vierten Grade sind durch das Gesetz der Kaussalität mit einander verbunden, aber nicht so enge wie Brüder, und noch weniger wie Kinder und Aeltern. Ueberhaupt sind alle Blutsverwandten durch das Verhältniss der Ursach und Wirkung verknüpft, und man schäzt die Nähe oder Weite der Verwandschaft nach der Zahl der verknüpfenden Ursachen, die zwischen den Personen sind.

Von den drei oben erwähnten Verhältnissen ist die Kaussalität die allerausgebreitetste. So wohl, wenn ein Gegenstand die Ursache von Handlungen oder Bewegungen eines andern ist, als auch, wenn einer als die Ursach der Wirklichkeit des andern betrachtet wird, stehen beide in diesem Verhältnisse. Denn da die Handlung oder Bewegung nichts ist,

den. Wenn sich zwei Objekte widerstreiten, so hebt das eine das andre auf; d. h. es ist die Ursache seiner Vernichtung, und der Begriff von der Vernichtung eines Dinges schliesst den Begriff seiner ehemaligen Existenz mit in sich.

ift, als der Gegenftand felbft, in gewiffer Rückficht betrachtet, und fo wie der Gegenftand in allen feinen verfchiedenen Lagen immer derfelbe ift, fo kann man fich leicht einbilden, wie ein folcher Einflufs der Gegenftände auf einander fie in der Phantafie verbinden kann.

Man kann hierin noch weiter gehen und fagen, dafs zwei Gegenftände durch das Verhältnifs der Urfache und Wirkung nicht nur alsdann verknüpft find, wenn der eine eine Bewegung oder Handlung in dem andern hervorbringt, fondern felbft, wenn er eine Kraft hat, eine folche Veränderung hervorzubringen. Diefes ift die Quelle aller Verhältniffe des Intereffes und der Schuldigkeit, wodurch Menfchen in der Gefellfchaft auf einander wirken, und welche die Bande der Staatsverfaffung und der Subordination ausmachen. Ein Herr ift ein folcher Menfch, der durch feine Lage, in die ihn Gewalt oder freie Wahl gefetzt hat, Macht hat, in gewiffen Stücken die Handlungen eines andern, den wir Diener nennen, zu regieren. Ein Richter ift derjenige, welcher in allen ftreitigen Fällen den Befitz oder das Eigenthum irgend einer Sache zwifchen mehrern Gliedern der Gefellfchaft durch feinen Ausfpruch beftimmen kann. Wenn ein Menfch Gewalt hat, fo gehört nur die Ausübung des Willens dazu, um fie in wirklichen Handlungen zu zeigen, und diefes nimmt man in jedem Falle als möglich, in vielen als wahrfcheinlich an; befonders wenn es das Anfehen betrift, wo der Gehorfam

des

des Untergebenen dem Obern Vergnügen und Vortheil bringt.

Dieſes ſind alſo die Gründe der Vereinigung oder des Zuſammenhanges unter unſern einfachen Begriffen, welche in der Phantaſie die Stelle jener unzertrennlichen Verknüpfung verſehen, wodurch ſie in unſerm Gedächtniſs verbunden ſind.

Das iſt alſo eine Art von Anziehungskraft, die in der Verſtandeswelt nicht weniger auſserordentliche Wirkungen hervorbringt, als in der körperlichen Natur, und die ſich hier in eben ſo vielen als mannichfaltigen Geſtalten zeigt. Ihre Wirkungen ſind allenthalben ſichtbar; aber was ihre Urſachen anbetrift, ſo ſind ſie gröſstentheils unbekannt, und müſſen in den urſprünglichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur geſucht werden, welche zu entfalten ich mir nicht anmaſse. Es wird von einem wahren Philoſophen nichts mehr gefordert, als daſs er ſein ungezähmtes Verlangen, in die Urſachen zu forſchen, einzuſchränken wiſſe, und daſs er ſich, wenn er ſeinen Satz durch eine hinlängliche Menge Erfahrungen befeſtiget hat, dabei begnüge, wenn er ſieht, daſs eine weitere Unterſuchung ihn auf dunkle und ungewiſſe Spekulationen führen werde. In dieſem Falle wird er ſeine Bemühung weit beſſer auf die Unterſuchung der Wirkungen als der Urſachen dieſer Principien wenden.

Unter den Wirkungen dieſer Vereinigung oder Vergeſellſchaftung der Begriffe ſind keine merkwürdiger,

diger, als diejenigen zuſammengeſetzten Begriffe, welche die gewöhnlichen Gegenſtände unſrer Gedanken und Meinungen ſind, und die überhaupt von einem letztern Grunde der Verbindung unter unſern einfachen Begriffen herrühren. Dieſe zuſammengeſetzten Begriffe kann man in Verhältniſſe, Beſchaffenheiten (Modi) und Subſtanzen eintheilen. Wir wollen jede derſelben kürzlich nach einander durchgehen, und einige Betrachtung über die allgemeinen und beſondern Begriffe hinzufügen, ehe wir den gegenwärtigen Gegenſtand verlaſſen, welcher die Elemente des ganzen folgenden Räſonnements enthält.

Fünfter Abſchnitt.

Von den Verhältniſſen.

Das Wort Verhältniſs braucht man gemeiniglich in zweierlei Bedeutung, wovon die eine ſehr von der andern verſchieden iſt. Entweder ſtatt der Beſchaffenheit, vermöge welcher zwei Begriffe in der Einbildung verknüpft ſind, und durch welche die eine die andre nach den oben erklärten Geſetzen natürlicherweiſe hervorbringt; oder ſtatt des beſondern Umſtandes, vermöge deſſen wir uns ſelbſt bei einer willkürlichen Verknüpfung zweier Begriffe in der Phantaſie berechtiget glauben, ſie unter einander zu vergleichen. In der gemeinen Spra-

che

che hat der Ausdruck Verhältnifs nur immer die erfte Bedeutung; nur in der Philofophie erweitert man die Bedeutung dahin, dafs man auch jedes Prädikat, wodurch die Gegenftände mit einander verglichen werden können, darunter verfteht, ohne dafs ein verknüpfendes Principium da wäre. So wird alfo die Entfernung felbft bei den Philofophen für ein wahres Verhältnifs gelten müffen, weil wir den Begriff davon nur durch die Vergleichung der Objekte erhalten, da man hingegen in der gemeinen Sprache fagt, dafs nichts von dem andern weiter entfernt feyn könne, als diefe oder jene Dinge, und dafs nichts weniger in Verhältnifs mit einander ftehe; gleichfam, als ob Entfernung und Verhältnifs gar nicht zufammen beftehen könnten.

Es würde eine endlofe Bemühung feyn, alle diejenigen Eigenfchaften aufzuzählen, durch welche Objekte verglichen werden können, und durch welche die Begriffe von den philofophifchen Verhältniffen erzeugt find. Aber wenn wir fie genau erwägen, fo finden wir, dafs fie fich füglich unter fieben Haupttitel bringen laffen, die man als die Quellen aller philofophifchen Verhältniffe anfehen kann.

1. Der erfte ift Aehnlichkeit: dies ift ein Verhältnifs, ohne welches gar kein philofophifches Verhältnifs feyn kann; weil Objekte gar nicht verglichen werden können, wenn fie nicht in irgend einem Stücke einander ähnlich find. Aber wenn gleich

gleich die Aehnlichkeit zu allen philosophischen Verhältnissen nothwendig erfordert wird, so folgt nicht, dafs sie allemal auch eine Verknüpfung oder Vergesellschaftung der Begriffe hervorbringe. Denn wenn eine Eigenschaft sehr allgemein ist und dem allergröfsten Theile der Individuen zukömmt, so wird die Seele nicht durch dieselbe zu gewissen bestimmten Gegenständen geleitet; die allzugrofse Menge, die sich auf einmal zur Wahl darstellt, hindert die Einbildungskraft, bei einem einzelnen Objekte stehen zu bleiben.

2. Identität mag die zweite Stelle unter den Grundverhältnissen einnehmen. Dieses Verhältnifs betrachte ich hier in seinem strengsten Sinne, in so fern es sich auf beständige und unveränderliche Objekte bezieht, ohne mich auf die Natur und den Grund der persönlichen Identität einzulassen, die in der Folge ihre Stelle finden soll. Die Identität ist unter allen Verhältnissen das allgemeinste, weil sie jedem Wesen zukommt, das einige Dauer hat.

3. Nach der Identität ist das weitumfassendste und allgemeinste Verhältnifs das von Raum und Zeit, welche Vorstellungen die Quellen einer unendlichen Anzahl von Vergleichungen sind, z. B. Entfernung, Kontiguität, oben, unten, vor, nach, u. s. w.

4. Alle diejenigen Gegenstände, welche Gröfse und Zahl zulassen, müssen in dieser Rücksicht verglichen werden; welche Begriffe daher eben-

ebenfalls eine fruchtbare Quelle von Verhältnif-
fen find.

5. Wenn zwei Objekte dieselbige Qualität oder innerliche Befchaffenheit haben, fo machen die Grade, die an ihnen gefunden werden, eine fünfte Art der Verhältniffe aus. So kann von zwei Dingen, die beide fchwer find, das eine ein gröfseres oder kleineres Gewicht haben, als das andere. Zwei Farben, die unter einerlei Gattung gehören, können fich durch ihre verfchiedenen Schattirungen unterfcheiden, und laffen alfo in diefer Rückficht eine Vergleichung zu.

6. Das Verhältnifs des Widerftreits könnte anfänglich eine Ausnahme von obiger Regel zu feyn fcheinen, dafs kein Verhältnifs von irgend einer Art ohne einen gewiffen Grad der Aehnlichkeit beftehen kann. Aber es fcheint nur fo. Denn es widerfprechen fich keine andern Begriffe, als die des Seyns und Nichtfeyns, welche einander offenbar ähnlich find, indem beide allemal mit einem Begriffe des Objekts verbunden find, obgleich das letztere Prädikat das Objekt von Zeit und Ort ganz ausfchliefst, in welchen es oben nicht exiftiren foll.

7. Alle andre Objekte, wie Feuer und Waffer, Hitze und Kälte, werden nur in der Erfahrung als widerftreitend angetroffen, und ihr Widerftreit rührt von ihren Urfachen oder Wirkungen her; welches Verhältnifs der Urfache und Wirkung alfo die fiebente Art philofophifcher Verhältniffe ift,

zu-

zugleich aber ist dieses letztere auch ein natürliches Verhältniss. Doch die Aehnlichkeit hiervon soll in der Folge erklärt werden.

Vielleicht erwartet man noch, dass ich die Verschiedenheit als ein solches Grundverhältniss aufstelle. Aber diese sehe ich ehr für eine Verneinung des Verhältnisses, als für etwas reales oder positives an. Die Verschiedenheit ist von doppelter Art, denn sie steht entweder der Einerleiheit oder der Aehnlichkeit entgegen. Die erste heisst: Verschiedenheit der Zahl nach oder numerische Verschiedenheit, die andre Verschiedenheit der Art nach oder generische Verschiedenheit.

Sechster Abschnitt.
Von den zufälligen Beschaffenheiten (modis) und den Substanzen.

Diejenigen Philosophen, welche ihre Schlüsse so sehr auf den Unterschied von Substanz und Accidenz gründen, und sich einbilden, dass wir klare Vorstellungen von diesen Begriffen haben, möchte ich wol fragen, ob der Begriff Substanz von Impressionen der Empfindung oder der Reflexion abgeleitet sey. Ist er durch unsre Sinne uns zugeführt, so frage ich, welcher Sinn giebt uns denselben,

felben, und wie giebt er ihn uns? Sollte er durch die Augen empfangen feyn, fo müfste er eine Farbe feyn; durch die Ohren, ein Schall; durch den Gaum, ein Gefchmack; und fo bei allen übrigen Sinnen. Aber ich glaube, dafs niemand die Subftanz für eine Farbe, oder einen Schall, oder einen Gefchmack ausgeben wird. Der Begriff der Subftanz mufs alfo, wenn er anders ein realer Begriff ift, von einer Impreffion der Reflexion entftanden feyn. Allein die Impreffionen der Reflexion löfen fich fämmtlich in Leidenfchaften und Gemüthsbewegungen auf, deren keiner der Name einer Subftanz zukommen kann. Wir haben alfo keinen Begriff von der Subftanz, der von der Sammlung von einzelnen Eigenfchaften verfchieden wäre, und etwas anders verftehen wir auch in der That nicht darunter, wenn wir von ihr reden oder darüber philofophiren.

So wohl der Begriff einer Subftanz, als der einer zufälligen Befchaffenheit, bedeutet alfo nichts, als ein Zufammenfaffen mehrerer einfachen Begriffe, welche durch die Einbildungskraft vereiniget find, und die wir mit einem eigenthümlichen Namen bezeichnen, vermöge deffen wir diefe Sammlung von Prädikaten entweder uns oder andern ins Gedächtnifs zurückrufen können. Der Unterfchied zwifchen diefen Begriffen befteht blos darin, dafs man die befondern Eigenfchaften, welche die Subftanz ausmachen, gemeiniglich einem unbekannten Etwas zufchreibt, dem fie inhäriren follen; oder,

(wenn

(wenn dieses erdichtete Etwas nicht gelten soll) von denen man doch wenigstens zum Voraus setzt, daſs sie fest und unzertrennlich durch gemeinschaftliche Grenzen (Kontiguität), oder durch ursachliche Verknüpfung mit einander verbunden sind. Die Wirkung hiervon ist, daſs jede neue einfache Eigenschaft, an welcher man eine Verknüpfung mit den übrigen entdeckt, auch unmittelbar mit ihnen verbunden wird, wenn sie auch gleich in der ersten Wahrnehmung der Substanz nicht mit begriffen war. So sind die Eigenschaften, welche wir anfänglich an dem Golde entdecken, die gelbe Farbe, die Schwere, die Dehnbarkeit, die Schmelzbarkeit; hernach hat man entdeckt, daſs es sich durch Königswasser auflösen lasse, und diese Eigenschaft verbinden wir also sogleich mit den übrigen, und rechnen sie eben so wohl zur Substanz, als ob der Begriff davon gleich anfänglich einen Theil des zusammengesetzten Ganzen ausgemacht hätte. Der Grund der Vereinigung, der als der hauptsächlichste Theil des zusammengesetzten Begriffs betrachtet wird, verstattet jeder Eigenschaft, die uns in der Folge vorkömmt, Eingang, und sie wird eben so wohl durch sie gefaſst, als die übrigen, die sich zuerst darstellten.

Daſs dieses der Fall nicht bei den Accidenzien seyn kann, ist sichtbar, sobald man ihre Natur erwägt. Die einfachen Begriffe, aus welchen diese Beschaffenheiten gebildet werden, stellen entweder Eigenschaften vor, die weder durch

die Kontiguität noch Kauſſalität mit einander verknüpft ſind, ſondern in verſchiedenen Subjekten zerſtreut liegen; oder wenn ſie ja alle vereiniget ſind, ſo iſt das vereinigende Princip doch nicht der Grund des zuſammengeſetzten Begriffs. Der Begriff des Tanzes iſt ein Beiſpiel von den zufälligen Beſchaffenheiten der erſtern Art, der Begriff der Schönheit ein Beiſpiel der zweiten Art. Der Grund liegt am Tage, warum dergleichen zuſammengeſetzte Begriffe keinen neuen Begriff einlaſſen können, ohne den Namen ſelbſt zu verändern, welcher die zufällige Beſchaffenheit von den übrigen auszeichnet.

Siebenter Abſchnitt.

Von den abſtrakten Begriffen.

Ueber die abſtrakten oder allgemeinen Begriffe iſt die ſehr wichtige Frage aufgeworfen worden, ob ſie in der menſchlichen Seele auch wirklich allgemein gedacht werden, oder ob es im Grunde nur individuelle Begriffe ſind. Ein angeſehener Philoſoph *) hat die gewöhnliche Meinung über dieſen Punkt beſtritten, und behauptet, „daſs alle allgemeine Be-„griffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe „wären,

*) D. Berkley.

„wären, die man an einen gewissen Ausdruck „hängt, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung „giebt, und macht, daſs man ſich bei Gelegenheit „anderer Individuen erinnert, die ihnen ähnlich „ſind.„ Da ich glaube, daſs dieſes eine der wichtigſten und gröſsten Entdeckungen ſey, die in den letztern Jahren in der Republik der Wiſſenſchaften gemacht worden iſt, ſo will ich mich hier bemühen, ſie durch einige Beweiſe zu beſtätigen, von welchen ich hoffe, daſs ſie die obige Behauptung auſser allen Zweifel und auſser allen Streit ſetzen ſollen.

Man weiſs, daſs wir bei der Bildung der meiſten, wo nicht aller allgemeinen Begriffe, von einem gewiſſen Grade der Quantität und Qualität abſtrahiren, und daſs ein Objekt deshalb nicht aufhört, zu einer gewiſſen Art zu gehören, wenn eine kleine Veränderung in ſeiner Ausdehnung, Dauer oder in andern Eigenſchaften mit ihm vorgegangen iſt. Die Betrachtung über die Natur der abſtrakten Begriffe, welche den Philoſophen ſo viel Stoff für ihre Spekulationen gegeben haben, ſcheint uns daher allemal in ein offenbares Dilemma zu bringen. Denn der abſtrakte Begriff Menſch ſtellt Menſchen von allerlei Gröſsen und Eigenſchaften dar. Dieſes aber, ſchlieſst man nun, kann er nicht anders, als er muſs entweder alle mögliche Gröſsen und alle mögliche Eigenſchaften auf einmal in ſich begreifen, oder er muſs gar kein Individuum darſtellen. Nun hält man es für abſurd, den erſten

Satz zu vertheidigen, weil dies eine unendliche Receptivität im Gemüthe vorausſetzen würde, und man hält ſich daher für berechtiget, auf die Wahrheit des letztern zu ſchlieſsen, und anzunehmen, daſs unſre abſtrakten Begriffe keinen beſondern Grad von Quantität und Qualität enthalten. Aber daſs dieſe Schluſsfolge falſch ſey, beweiſe ich erſtlich dadurch, daſs es ganz unmöglich iſt, ſich irgend eine Quantität oder Qualität zu denken, ohne ihnen irgend einen Grad anzuweiſen; und zweitens dadurch, daſs, obgleich die Receptivität der Seele nicht unendlich iſt, wir uns demohnerachtet eine, obgleich unvollkommene, Vorſtellung aller möglichen Grade der Quantität und Qualität machen können, wenigſtens in ſo weit, als ſie zu den Abſichten unſres Nachdenkens und der Mittheilung unſrer Gedanken dient.

Um den Anfang mit dem erſten Satze zu machen, daſs nämlich die Seele keine Vorſtellung von Quantität und Qualität bilden kann, ohne zugleich eine beſtimmte Vorſtellung ihrer Grade zu bilden; ſo ſollen ihn folgende drei Gründe beweiſen:

Erſtlich iſt es ſchon bemerkt worden, daſs alle Objekte, die verſchieden ſind, ſich auch unterſcheiden laſſen, und daſs alle Objekte, die ſich unterſcheiden laſſen, in Gedanken und in der Einbildung von einander getrennt werden können. Und hier füge ich hinzu, daſs dieſe Sätze auch

um-

umgekehrt wahr feyn müffen, dafs alfo alle Objekte, die fich trennen laffen, auch unterfchieden werden können, und alle Objekte, die unterfchieden werden können, auch wirklich verfchieden find. Denn wie wäre es möglich, das zu trennen, was nicht unterfchieden wäre, und wie liefse fich etwas unterfcheiden, was nicht wirklich verfchieden wäre? Um alfo zu wiffen, ob die Abftraktion eine Trennung erfordert, darf ich nur hierauf mein Augenmerk richten, und unterfuchen, ob alle die Umftände, von welchen wir bei unfern Allgemeinbegriffen abftrahiren, von der Art find, dafs fie von denen völlig abgefondert und verfchieden find, welche wir als wefentliche Stücke der Begriffe behalten. Man fieht aber bei dem erften Anblicke, dafs die beftimmte Länge einer Linie von der Linie felbft gar nicht abgefondert und unterfchieden werden kann, noch der beftimmte Grad einer Qualität von der Qualität felbft. Diefe Begriffe laffen alfo eben fo wenig eine Trennung zu, als in ihnen eine wirkliche Abfonderung und Verfchiedenheit möglich ift. Sie find folglich in der Vorftellung mit einander verbunden; und der allgemeine Begriff einer Linie, unfres Abftrahirens und Verfeinerns ungeachtet, erfcheint doch in dem Gemüthe mit einem gewiffen Grade der Quantität und Qualität; obgleich die Abficht deffelben ift, andre darzuftellen, welche von beiden Eigenfchaften verfchiedene Grade haben.

Zwei-

Zweitens iſt es offenbar, daſs kein Objekt den Sinnen gegeben werden kann; oder mit andern Worten, daſs keine Impreſſion in der Seele als gegenwärtig vorgeſtellt werden kann, ohne daſs ſie durch einen gewiſſen Grad ſo wohl der Quantität als Qualität beſtimmt wäre. Die Verwirrung, in welche die Impreſſionen zuweilen verwickelt ſind, rührt nur von ihrer Schwäche und Flüchtigkeit her, nicht von einer Fähigkeit der Seele, Impreſſionen zu empfangen, die in ihrer realen Wirklichkeit keinen beſtimmten Grad und keine beſtimmte Proportion hätten. Das wäre eine Contradictio in terminis; und noch dazu der ſchaalſte unter allen Widerſprüchen, nach welchem man nämlich behaupten müſste, es ſey möglich, daſs ein und ebendaſſelbige Ding zugleich ſey und auch nicht ſey.

Nun ſtammen aber alle Begriffe von Impreſſionen ab, und ſind nichts als Kopieen und Vorſtellungen derſelben, und was daher von den einen gilt, muſs nothwendig auch von den andern gelten. Impreſſionen und Begriffe unterſcheiden ſich blos der Stärke und Lebhaftigkeit nach.

Dies iſt nach dem Vorhergehenden ganz allgemein, und leidet alſo keine Abänderung. Ein Begriff iſt eine ſchwächere Impreſſion: und da eine ſtarke Impreſſion nothwendig eine beſtimmte Quantität und Qualität haben muſs, ſo muſs dieſes auch von dem Nachbilde oder von dem gelten, was die Impreſſion vorſtellt.

Drit-

Drittens ist es in der Philosophie ein ganz allgemein angenommener Grundsatz, dass jedes Ding in der Natur individuell ist, und dass es z. B. ganz absurd seyn würde, einen wirklich existirenden Triangel anzunehmen, dessen Proportion der Seiten und Winkel nicht genau bestimmt wäre. Ist dies aber als **Thatsache** und als **Realität** absurd, so muss auch der **Begriff** davon absurd seyn; denn ein Ding, von welchem wir uns einen klaren und deutlichen Begriff machen können, ist niemals absurd und unmöglich. Nun ist es aber völlig einerlei, ob ich sage: den Begriff eines Objekts bilden, oder schlechtweg: einen Begriff bilden, indem die Beziehung des Begriffs auf ein Objekt ein blosser Name ist, wovon der Begriff selbst kein Kennzeichen oder Merkmal in sich enthält *). Da es nun unmöglich ist, einen Begriff von einem Obiekte zu bilden, das Quantität und Qualität, und doch keinen bestimmten Grad von beiden hat; so folgt, dass es eben so unmöglich sey, einen Begriff zu bilden, der in diesen beiden Stücken nicht begrenzt und bestimmt wäre. Abstrakte Begriffe sind also an und für sich selbst individuell, ob sie gleich als allgemein vor-

*) **Hume** will sagen: das Wort, womit der Begriff bezeichnet wird, ist nicht der Begriff, und enthält auch an sich keine Merkmale desselben, sondern der Begriff ist allemal nur Kopie irgend einer Impression als des Objekts; folglich immer individuell, und nur der Ausdruck oder das Wort ist allgemein. (A. d. U.)

vorgestellt werden. Das Bild in der Seele ist nur das Bild Eines Objekts, obgleich die Anwendung davon in unserm Schliessen eben so ist, als wenn es allgemein wäre und zugleich mehrere befaßte.

Dieser Gebrauch der Begriffe über ihre Natur kommt daher, daß wir alle ihre möglichen Grade von Quantität und Qualität wenigstens in so weit sammeln, als sie zu den Zwecken unsres Lebens dienen, und dies war der zweite Satz, den ich zu entwickeln gedachte. Wenn wir unter verschiedenen Gegenständen, die uns öfters vorkommen, eine Aehnlichkeit *) gefunden haben, so belegen wir sie sämmtlich mit einem gemeinschaftlichen Namen, unerachtet aller übrigen Unterschiede, die sich in den Graden ihrer Quantität und Qualität, oder in andern Stücken unter ihnen finden mögen. Sobald wir nun einmal hieran gewöhnt sind, so erwacht, sobald

*) Es ist offenbar, daß selbst verschiedene einfache Begriffe eine Gleichheit oder Aehnlichkeit mit einander haben; und es ist nicht nöthig, daß der Punkt oder der Umstand der Aehnlichkeit von demjenigen, worin sie verschieden sind, unterschieden oder trennbar seyn müßte. Blau und Grün sind zwei verschiedene einfache Begriffe, aber sie sind einander ähnlicher, als Blau und Scharlachroth, obgleich ihre vollkommene Einfachheit alle Möglichkeit der Trennung oder Absonderung vollkommen ausschließt. Es ist derselbe Fall bei Tönen, Geschmacksarten und bei Gerüchen. Diese lassen unendliche Aehnlichkeiten bei

ſobald wir dieſen Namen hören, der Begriff eines dieſer Objekte, und die Einbildungskraft ſtellt uns daſſelbe mit allen individuellen Zügen und Eigenthümlichkeiten dar. Da aber, nach der Vorausſetzung, daſſelbige Wort, auch öfters auf andre Individua angewendet worden iſt, die in vielen Stücken von dem Begriffe, der der Seele unmittelbar vorſchwebt, verſchieden ſind; ſo iſt zwar das Wort nicht im Stande, den Begriff von allen dieſen Individuen wieder zu erwecken, aber es giebt der Seele doch, ſo zu ſagen, einen Stoſs, und erweckt die Gewohnheit wieder, die ſie ſich durch die Ueberſicht derſelben erworben hat. Sie ſind ſodann nicht wirklich und in der That der Seele gegenwärtig, ſondern nur in der Möglichkeit; wir können ſie nicht alle deutlich in der Imagination hervorziehen; aber wir erhalten doch in uns ſelbſt eine

Leich-

bei ihrer Erſcheinung und Vergleichung zu, ohne daſs ſie einen Umſtand mit einander gemein haben. Und dieſes gilt auch von den ſehr abſtrakten Ausdrücken der einfachen Begriffe. Sie begreifen alle einfache Begriffe unter ſich. Dieſe ſind einander in ihrer Einfachheit ähnlich. Und doch läſst ſich der Umſtand, worin ſie einander ähnlich ſind, vermöge der Natur der Einfachheit, die alle Zuſammenſetzung ſchlechthin verbietet, von den übrigen nicht abſondern noch trennen. Eben ſo iſt es mit allen Graden irgend einer Qualität. Sie ſind einander alle ähnlich, und dennoch iſt die Qualität in einem Individuo von dem Grade gar nicht verſchieden.

Leichtigkeit, diejenigen zu überſehen, die wir etwa zu unſern Vorhaben und Zwecken nöthig haben möchten. Das Wort erzeugt einen individuellen Begriff nach einer gewiſſen Gewohnheit; und dieſe Gewohnheit bringt wieder eine andre individuelle Vorſtellung, welche eine Gelegenheit erfordert, hervor. Da aber die Hervorbringung aller derer Begriffe, denen der Name zukömmt, meiſtentheils unmöglich iſt, ſo unterbrechen wir dies Geſchäft durch eine mehr beſondere Betrachtung der einzelnen Begriffe, und aus dieſer Verkürzung dieſes Geſchäfts entſtehen auch nur wenige nachtheilige Folgen für unſre Schlüſſe.

Denn einer der auſſerordentlichſten Umſtände hierbei iſt, daſs, wenn die Seele einen individuellen Begriff erzeugt hat, über den wir denken, die ihn begleitende Gewohnheit durch den abſtrakten oder allgemeinen Ausdruck ſogleich erwacht, und, wenn wir etwa einen falſchen Schluſs gemacht haben, leicht einen andern individuellen Begriff herbei führt, der nicht mit ihm übereinſtimmt und uns alſo den Fehler entdeckt.

Wenn wir z. B. das Wort Dreieck erwähnen, und ein gleichſeitiges Dreieck zu den ihm entſprechenden Gegenſtande machen, und nachher behaupten wollten, daſs die drei Winkel eines Dreiecks einander gleich wären; ſo würden die andern Individua, nemlich der Begriff des ungleichſeitigen und gleichſchenklichten, die wir anfänglich überſahen, uns ſogleich beifallen,

fallen, und uns von der Falschheit dieses Satzes belehren, ob er gleich in Beziehung auf denjenigen Begriff wahr ist, den wir anfänglich gemeint hatten. Wenn die Seele diese Begriffe nicht immer bei der gehörigen Gelegenheit herbeischafft, so rührt dies von der Unvollkommenheit ihrer Kräfte her, als welche sehr oft die Quelle der Fehl- und Trugschlüsse ist. Vornehmlich ist dies der Fall bei sehr abstrakten und zusammengesetzten Begriffen. Bei andern Gelegenheiten führt die Gewohnheit sicherer, und wir fallen seltener in dergleichen Irrthümer.

Diese Gewohnheit leitet so sicher, dafs ein und derselbe Begriff an verschiedene Ausdrücke gebunden, und zu verschiedenen Zwecken, ohne einige Gefahr zu irren, gebraucht werden kann. So kann der Begriff eines geradlinichten, gleichseitigen Dreiecks uns dienen, wenn wir von einer Figur, einer geradlinichten Figur, einer regulären Figur, von einem Dreieck und von einem gleichseitigen Dreieck reden wollen. Alle diese Ausdrücke sind also in diesem Falle mit demselbigen Begriffe verknüpft; aber da man gewohnt ist, sie in einem gröfsern oder kleinern Umfange zu brauchen; so erzeugen sie ihre besondern Fertigkeiten und erhalten in dem Gemüthe die Geschicklichkeit, es sogleich zu bemerken, wenn ein Schlufs gemacht wird, der einem von denen Begriffen, die gewöhnlich darunter begriffen werden, widerstreitet.

Ehe dergleichen Fertigkeiten die gehörige Vollkommenheit erreichen, mag wohl das Gemüth bisweilen,

weilen, nicht zufrieden, den Begriff eines Gegenſtandes gebildet zu haben, mehrere durchlaufen, um ſeine eigne Meinung und den Umfang der Begriffeſammlung, die es durch den allgemeinen Ausdruck bezeichnen will, recht zu faſſen. Um z. B. die Bedeutung des Worts Figur zu beſtimmen, müſſen wir die Begriffe von Cirkeln, Quadraten, Parallelogrammen und Dreiecken von verſchiedenen Gröſsen und Proportionen in unſerm Vorſtellungsvermögen vorübergehen laſſen, und nicht bei Einem Bilde oder bei Einem Begriffe ſtehen bleiben. Kurz, es iſt ſo viel gewiſs, daſs wir allemal an Individuen denken, wenn wir uns eines allgemeinen Ausdrucks bedienen; daſs wir dieſe Individuen ſelten oder niemals alle erſchöpfen; und daſs diejenigen, welche in unſerm Vorſtellungsvermögen bleiben, nur durch die Fertigkeit vorgeſtellt werden, vermittelſt welcher wir ſie bei jeder Gelegenheit, wo es erfordert wird, herbeirufen können. Dies iſt alſo die Natur unſrer abſtrakten Begriffe und allgemeinen Ausdrücke; und dies iſt die Art und Weiſe, wie ich das vorhergehende Paradoxon gerechtfertigt zu haben glaube, daſs nämlich gewiſſe Begriffe ihrer Natur nach individuell ſind, ob ſie gleich als allgemein vorgeſtellt werden. Ein individueller Begriff wird dadurch allgemein, daſs man ihn an ein allgemeines Zeichen bindet, d. i. an ein Zeichen, welches durch die beſtändige durch Gewohnheit eingeführte Verknüpfung mit mehrern andern

andern Individuen, eine Beziehung auf dieſelben erhalten hat, und ſie alſo leicht in der Einbildung wieder erweckt.

Die einzige Schwierigkeit, welche über dieſen Gegenſtand noch bleibt, betrift die Natur jener Gewohnheit, welche jeden individuellen Begriff, den wir nöthig haben, ſo leicht erweckt, und die bei jedem Worte oder Schall, an welchen wir Begriffe knüpfen, ſich ſogleich wirkſam beweiſet. Die ſchicklichſte Methode, von dieſer Handlung des Vorſtellungsvermögens eine befriedigende Erklärung zu geben, iſt nach meiner Meinung die, daſs man andre Fälle aufſucht, die eine Analogie mit dieſem haben, und andre Principien, welche die Wirkung derſelben erleichtern. Denn die letzten Gründe unſrer Seelenwirkungen zu erklären, iſt unmöglich. Es iſt daher genug, wenn wir nur nach Erfahrung und Analogie einige hinreichende Rechenſchaft von denſelben geben können.

Hier bemerke ich nun erſtens, daſs, wenn wir eine groſse Zahl denken, z. E. Tauſend, die Seele gemeiniglich keinen adäquaten Begriff davon habe, ſondern nur ein Vermögen, einen ſolchen Begriff durch den richtigen Begriff der Einheiten, woraus die Zahl beſteht, zu erzeugen. Jedoch hat dieſe Unvollkommenheit, welche ſich in unſern Begriffen findet, auf unſre Schlüſſe keinen nachtheiligen Einfluſs. Dies ſcheint ein Fall zu ſeyn, welcher dem gegenwärtigen von den allgemeinen Begriffen völlig gleichgeſtellt werden kann.

Zwei-

Zweitens, wir haben viele Beifpiele von Fertigkeiten, welche durch ein einziges Wort in Leben gefetzt werden, z. E. wenn jemand fich an ein Stück aus einer Rede oder einem Gedicht, das er einmal auswendig gewufst hat, das ihm aber faft ganz entfallen ift, wieder erinnern will, fo kann er vermittelft eines einzigen Anfangsworts die ganze Stelle wieder ins Gedächtnifs rufen.

Drittens glaube ich, dafs mir ein jeder, der auf den Zuftand feiner Seele beim Denken Achtung gegeben hat, einräumen wird, dafs wir nicht immer deutliche und vollftändige Begriffe mit jedem von uns gebrauchten Ausdrucke verbinden, und wenn wir von Regierungsverfaffung, Kirche, Unterhandlungen, Eroberung u. f. w. reden, dafs wir felten alle diejenigen einfachen Begriffe in unfrer Seele deutlich denken, aus welchen jene komplexen Begriffe zufammengefetzt find. Jedoch ift zu bemerken, dafs wir, diefer Unvollkommenheit unerachtet, doch allen Unfinn im Denken über diefe Gegenftände vermeiden, und dafs wir das diefen Begriffen Widerftreitende eben fo wohl wahrnehmen, als ob wir eine ganz vollftändige Vorftellung davon hätten. Wollten wir z. B., ftatt zu fagen: dafs der Schwächere im Kriege feine Zuflucht immer zu Unterhandlungen nehmen müffe, uns fo ausdrücken: dafs er immer zur Eroberung feine Zuflucht nehmen müffe; fo folgt die Gewohnheit, die wir uns erworben haben, den Begriffen gewiffe Bezie-

ziehungen beizulegen, sogleich dem Worte, und stellt uns unmittelbar das Abgeschmackte dieses Satzes dar: gerade so, wie ein individueller Begriff uns dazu dienen kann, über andre Begriffe zu denken, die in verschiedenen Umständen gänzlich von ihm verschieden sind.

Viertens, da die individuellen Begriffe zusammen verbunden sind, und wegen ihrer gegenseitigen Aehnlichkeit unter einem allgemeinen Ausdrucke stehen; so muss dieses Verhältniss ihr Hervorkommen in der Imagination sehr erleichtern, und sie auf Erfordern desto schneller herbeiführen. Und in der That, wenn wir den gemeinen Gang der Gedanken bei dem Reflektiren so wohl, als im Umgange betrachten, so finden wir grosse Ursache, mit diesem Punkte zufrieden zu seyn. Nichts ist mehr zu bewundern, als die Leichtigkeit, mit welcher die Einbildungskraft ihre Begriffe herbeiführt, und sie gerade zu der Zeit darstellt, wo sie nöthig oder nützlich sind. Die Phantasie läuft von einem Ende des Weltalls bis zum andern, um Begriffe zu bestimmten Absichten zusammen zu holen. Man sollte denken, die ganze intellektuelle Welt der Begriffe wäre mit einemmale unserm Blicke vorgestellt, und wir hätten nichts zu thun, als die schicklichsten für unsre Zwecke herauszulesen. Aber auch keine andern Begriffe, als solche, sind gegenwärtig, welche auf obige Art gleichsam durch eine Art von magischer Kraft in der Seele zusammengebracht sind, welches Vermögen zu erklären selbst

felbft bei der gröfsten Anftrengung des menfchlichen Geiftes unmöglich ift, obgleich ein fehr vollkommner Grad deffelben allemal in den grofsen Geiftern liegt und eigentlich dasjenige ausmacht, was man Genie nennt.

Vielleicht helfen diefe vier Betrachtungen alle Schwierigkeiten gegen die Hypothefe aus dem Wege räumen, welche ich über die abftrakten Begriffe vorgetragen habe, und welche allen, die bisher in der Philofophie herrfchend gewefen find, fo fehr zuwider ift. Die Wahrheit zu geftehen, fo fetze ich mein gröfstes Vertrauen auf das, was ich fchon bewiefen habe, dafs nämlich allgemeine Begriffe nach der gemeinen Theorie derfelben ganz unmöglich find. Ich mufste alfo irgend eine neue Erklärungsart zu diefem Behufe ausfindig machen, und da findet fich keine, als die fo eben vorgetragene. Wenn alle Begriffe ihrer Natur nach individuell find, und zu gleicher Zeit auf eine beftimmte Zahl von Begriffen eingefchränkt find; fo können fie nicht anders, als durch die Gewohnheit zu allgemeinen in der Vorftellung werden, und eine unendliche Anzahl anderer Begriffe unter fich enthalten.

Vor dem Schluffe diefes Kapitels mufs ich noch meine Grundfätze dazu anwenden, um die fogenannte Diftinctio rationis zu erklären, wovon in den Schulen fo viel gefchwatzt und fo wenig verftanden wird. Die Unterfcheidung zwifchen einer Figur und dem figurirten Körper, zwifchen der

Bewe-

Bewegung und dem bewegten Körper gehört zu dieser Art. Die Schwierigkeit, diese Unterscheidung zu erklären, entspringt aus dem oben aufgestellten Grundsatze, dass alle Begriffe, die verschieden sind, sich auch trennen lassen. Denn hieraus folgt, dass, wenn die Figur von dem Körper verschieden ist, so müssen die Begriffe davon eben so wohl getrennt als unterschieden werden können; sind sie aber nicht verschieden, so können ihre Begriffe weder getrennt, noch unterschieden werden. Was versteht man also unter der Unterscheidung in dem Verstande, wenn sie weder eine Verschiedenheit, noch Trennung in sich schliesst?

Diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir zu der vorhergehenden Erklärung der abstrakten Begriffe zurückgehen. Es ist gewiss, das es dem Verstande nie beigefallen seyn würde, die Figur von dem figurirten Körper zu unterscheiden, da sie in der Wirklichkeit weder getrennt, noch verschieden, noch abgesondert sind; wenn er nicht bemerkte, dass eben in dieser Einfachheit verschiedene Aehnlichkeiten und Verhältnisse enthalten sind. So erhalten wir von einer weissen marmornen Kugel nur die Impression von der weissen Farbe, die nach einer gewissen Form vertheilt ist, und sind nicht im Stande, die Farbe von der Form zu trennen oder abzusondern. Indem wir aber nachher eine Kugel von schwarzem Marmor und einen weissen Kubus wahrnehmen, und sie mit unserm vorigen Gegen-

stande vergleichen, so finden wir zwei von einander abgesonderte Aehnlichkeiten, die bei dem ersten völlig unzertrennbar schienen und auch wirklich sind. Nach einiger Uebung dieser Art fangen wir an, die Figur von der Farbe in dem Verstande (distinctione rationis) zu unterscheiden, da sie doch der Realität nach dieselbigen sind, und ganz unabänderlich zusammenbleiben; aber wir betrachten sie in verschiedenen Rücksichten nach den Aehnlichkeiten, die sie an sich haben. Wollen wir an der Kugel von weissem Marmor blos die Figur erwägen, so bilden wir eigentlich wirklich zwei Begriffe, nämlich von der Figur und von der Farbe, aber wir richten unser Auge ganz unmerklich auf seine Aehnlichkeit mit der Kugel von schwarzem Marmor: so auch, wenn wir blos ihre Farbe betrachten wollen, lenken wir unsern Blick nach ihrer Aehnlichkeit mit dem Kubus von weissem Marmor. Auf diese Art begleiten wir unsre Begriffe mit einer Art von Reflexion, die wir aus Gewohnheit fast gar nicht merken. Ein Mensch, der da verlangt, dass man die Figur einer weissen Kugel betrachten solle, ohne an ihre Farbe zu denken, verlangt eine Unmöglichkeit: aber seine Meinung ist, dass wir zwar Figur und Farbe zusammen betrachten können, aber wir sollen unser Augenmerk nur auf die Aehnlichkeit mit der schwarzen oder irgend einer andern Kugel ohne Rücksicht auf ihre Farbe und Materie richten.

Zwei-

Zweiter Theil.

Von den Begriffen des Raumes und der Zeit.

Erſter Abſchnitt.

Von der unendlichen Theilbarkeit unſrer Begriffe von Raum und Zeit.

Was das Anſehen der Paradoxie hat, und den erſten und gemeinſten Kenntniſſen des Menſchengeſchlechts widerſpricht, wird oft von den Philoſophen ſehr begierig ergriffen. Sie bilden ſich ein, dieſes zeige von der Vorzüglichkeit ihrer Wiſſenſchaft, wenn ſie Meinungen entdecken können, die von der gemeinen Faſſung ſo weit entfernt ſind. Hierzu kömmt noch, daſs alles, was Erſtaunen und Bewunderung erregt, der Seele ſo wohl gefällt, daſs ſie ſich gern dergleichen angenehmen Empfindungen überläſst, und daſs ſie ſich nicht leicht überzeugt, daſs ihr Vergnügen ganz ohne Grund ſey. Von dieſer Gemüthsbeſchaffenheit entſteht zwiſchen den Philoſophen und ihren Schülern die wechſelſeitige Nachgiebigkeit und Gefälligkeit, da die erſtern eine ſo groſse Menge ſeltſamer und ungegründeter Meinungen liefern, und die letztern ſie ſo leicht glauben. Von dieſer gegenſeitigen Gefälligkeit kann ich kein deutlicheres Beiſpiel geben, als das von

der unendlichen Theilbarkeit, mit deren Prüfung ich gegenwärtige Abhandlung über Raum und Zeit anfangen will.

Man geſteht allgemein zu, daſs die Fähigkeit der Seele beſchränkt ſey, und daſs ſie niemals einen vollkommnen und adäquaten Begriff von der Unendlichkeit erreichen könne: und wenn man dies auch nicht zugeſtünde, ſo würden es die offenbarſten Beobachtungen und Verſuche klar genug machen. Man muſs ferner einräumen, daſs das, was einer Theilung ins Unendliche fähig ſeyn ſoll, auch aus unendlichen Theilen beſtehen müſſe, und daſs alſo der Zahl der Theile unmöglich Grenzen geſetzt werden können, ohne zugleich der Theilung ſelbſt Grenzen zu ſetzen. Hieraus können wir alſo ohne alles Bedenken ſchlieſsen, daſs der Begriff, den wir von einer endlichen Qualität bilden, nicht ins Unendliche theilbar ſey, ſondern daſs wir durch eigenthümliche Unterſcheidungen und Abſonderungen zuletzt auf Begriffe ſtoſsen müſſen, die abſolut einfach und abſolut untheilbar ſind. Sobald wir die unendliche Fähigkeit des Vorſtellungsvermögens verwerfen, ſo ſetzen wir zum Voraus, daſs es in der Theilung ſeiner Begriffe irgend einmal zu Ende kommen werde, und es iſt keine Möglichkeit, der Evidenz dieſes Schluſſes zu entgehen.

Es iſt alſo gewiſs, daſs die Einbildungskraft auf ein minimum ſtoſse und in ſich einen Begriff erzeuge, von dem ſich keine fernere Theilung denken

läſst,

läſst, und der, ohne eine gänzliche Vernichtung, nicht weiter verkleinert werden kann. Wenn man von dem tauſendſten und zehntauſendſten Theilchen eines Sandkorns ſpricht, ſo habe ich wol eine deutliche Vorſtellung von dieſen Zahlen und deren verſchiedenen Proportionen; aber die Bilder, welche meine Einbildungskraft entwirft, die Dinge ſelbſt darzuſtellen, ſind immer einerlei, und von dem Bilde, das ich mir von dem Sandkörnchen ſelbſt mache, das jene an Kleinheit ſo unendlich weit übertreffen ſoll, gar nicht verſchieden. Was aus Theilen beſteht, muſs in dieſelben zertheilt werden können, und was zertheilt werden kann, kann getrennt werden. Der Begriff eines Sandkorns aber läſst ſich unſrem Einbildungsvermögen nicht in zwanzig, viel weniger in tauſend, zehntauſend oder gar in eine unendliche Zahl von verſchiedenen Begriffen zerſpalten.

Derſelbige Fall, wie mit den Begriffen in der Einbildung, iſt es auch mit den Impreſſionen der Sinne. Man mache ein Tüpfelchen mit Tinte auf Papier, hefte das Auge darauf, und ziehe ſich ſodann bis zu einer ſolchen Entfernung zurück, daſs man es zuletzt aus dem Geſichte verliert; ſo iſt offenbar, daſs das Bild oder die Impreſſion in dem Augenblicke, bevor es verſchwand, völlig untheilbar war. Nicht der Mangel der auf unſre Augen ſchieſsenden Lichtſtrahlen verurſacht, daſs die kleinen Theile entfernter Körper von keiner merklichen Impreſſion begleitet ſind, ſondern der Grund iſt,

ist, weil sie über diejenige Entfernung hinaus stehen, in welcher die Impressionen das minimum erreicht haben, und wo sie also einer fernern Verringerung ganz unfähig sind. Ein Mikroskop oder Teleskop, welches sie sichtbar macht, schafft nicht etwa neue Lichtstrahlen, sondern breitet nur diejenigen mehr aus, die schon gänzlich verschwunden waren, und ertheilt hierdurch den Impressionen, welche dem blossen Auge einfach und unzusammengesetzt vorkamen, wieder Theile, und bildet ein neues minimum, dessen Wahrnehmung vorher ganz unmöglich war.

Hieraus können wir also sehen, ob die gemeine Meinung irre, wenn sie annimmt, dass die Fähigkeit des Vorstellungsvermögens auf beiden Seiten eingeschränkt sey, und dass es der Einbildungskraft unmöglich falle, einen adäquaten Begriff von dem zu bilden, was über einen gewissen Grad der Kleinheit oder Grösse hinausgeht. Nichts kann kleiner seyn, als gewisse Begriffe in unsrer Phantasie und gewisse Bilder, die unsern Sinnen vorkommen: dieses sind die absolut einfachen und absolut untheilbaren Begriffe und Bilder. Der einzige Fehler unsrer Sinne ist, dass sie uns oft unproportionirte Bilder von den Dingen geben, und das als klein und einfach vorstellen, was doch in der That gross und aus einer erstaunlichen Anzahl von Theilen zusammengesetzt ist. Diese Täuschung merken wir nicht sogleich; sondern nehmen an, dass die Impressionen solcher kleinen Objekte, die unsern

Sinnen

Sinnen erſcheinen, den Objekten gleich oder doch beinahe gleich ſind, und wenn wir denn durch Vernunftſchlüſſe finden, daſs es noch weit kleinere Gegenſtände giebt, ſo ſchlieſsen wir zu voreilig, daſs dieſe kleiner ſeyen, als irgend ein Begriff unſrer Einbildungskraft, oder irgend eine Impreſſion unſrer Sinne. So viel iſt jedoch gewiſs, daſs wir Begriffe bilden können, welche nicht gröſser ſind, als der kleinſte Atom der Lebensgeiſter eines Inſekts, das noch tauſendmal kleiner als eine Milbe iſt; und wir ſollten ehr ſchlieſsen, daſs die Schwierigkeit darinnen liegt, daſs wir unſre Vorſtellungen nicht ſo ſehr erweitern können, um einen richtigen Begriff von einer Milbe oder gar einem Inſekte, das noch tauſendmal kleiner iſt, als eine Milbe, zu bilden; denn, um einen genauen Begriff von dieſen Thierchen zu haben, müſsten wir einen deutlichen Begriff von jedem Theilchen derſelben haben, welches nach dem Syſtem der unendlichen Theilbarkeit ganz unmöglich iſt, und nach der Theorie, welche untheilbare Theilchen oder Atome vorausſetzt, viele Schwierigkeiten hat, wegen der groſsen Anzahl und der erſtaunlichen Mannichfaltigkeit der Theile.

Zwei-

Zweiter Abſchnitt.

Von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit.

Wenn die Begriffe richtige Vorſtellungen der Objekte ſind, ſo müſſen auch alle Verhältniſſe, Widerſprüche und Einſtimmungen in den Begriffen von den Objekten gelten; und dies iſt, wie wir hier im Allgemeinen bemerken, der Grund aller menſchlichen Erkenntniſs. Nun ſind aber unſre Begriffe adäquate Vorſtellungen der kleinſten Theile der Ausdehnung; und ſo klein dieſe durch öfters wiederholte Theilung auch immer werden können, ſo können ſie doch niemals kleiner ſeyn, als die Begriffe, die wir von ihnen haben. Hieraus folgt der richtige Schluſs ganz deutlich, daſs, was unmöglich und widerſprechend bei der Vergleichung der Begriffe iſt, das muſs auch ohne alle Ausnahme und ganz unvermeidlich in den Objekten ſelbſt unmöglich und widerſprechend ſeyn.

Jedes Ding, das ins Unendliche getheilt werden ſoll, muſs eine unendliche Menge Theile enthalten, denn ſonſt würde die Theilung bei den einfachen Theilen, auf welche wir zuletzt unmittelbar doch kommen müſsten, aufhören. Sollte alſo eine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar ſeyn, ſo müſste ſich ohne Widerſpruch behaupten laſſen, daſs eine endliche Ausdehnung eine unend-

endliche Anzahl von Theilen enthielte: und umgekehrt: wenn es widerſprechend iſt, anzunehmen, daſs eine endliche Ausdehnung eine unendliche Zahl von Theilen enthalte, ſo kann keine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar ſeyn. Daſs aber die letztere Vorausſetzung ungereimt ſey, davon kann ich mich durch die Betrachtung meiner klaren Begriffe ſehr leicht überzeugen. Ich nehme zuerſt den kleinſten Begriff, den ich mir von der Ausdehnung denken kann, und wenn ich mich überzeugt habe, daſs es auſser dieſem Begriffe nichts kleineres mehr giebt, ſo ſchlieſse ich, daſs alles, was ich vermittelſt deſſelben entdecke, eine reale Eigenſchaft des Ausgedehnten ſeyn müſſe. Ich wiederhole ſodann dieſen Begriff ein, zwei, drei und mehrere Male, und erhalte dadurch den zuſammengeſetzten Begriff von Ausdehnung, der aus der Zuſammenfügung der Theile entſpringt, und ſich immer vermehrt, doppelt, dreifach, vierfach u. ſ. w. wird, bis er endlich zu einem anſehnlichen Umfange zuſammenſchwillt, der gröſser oder kleiner iſt, je nachdem ich denſelbigen Begriff mehr oder wenigere Male wiederholt habe. Höre ich in der Addition der Theile auf, ſo vermehrt ſich der Begriff der Ausdehnung nicht mehr; und fahre ich ins Unendliche fort, Theile zu addiren, ſo muſs der Begriff der Ausdehnung offenbar auch unendlich werden. Aus allem Bisherigen ziehe ich die Folge, daſs der Begriff einer unendlichen Anzahl von Theilen mit dem Begriffe einer unendlichen Aus-

Ausdehnung einerlei sey; daſs keine endliche Ausdehnung eine unendliche Anzahl Theile enthalten, und daſs folglich keine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar seyn könne *).

Ich kann hier noch einen andern Beweis anführen, der einen sehr berühmten Schriftsteller **) zum Urheber hat, und welcher mir eben so streng als schön zu seyn scheint. Es ist nämlich gewiſs, daſs die Existenz blos der Einheit zukommt, und niemals einer Zahl beigelegt werden kann, als nur in sofern diese selbst eine Einheit ist, und aus Einheiten zusammengesetzt ist. Man kann zwar sagen, daſs zwanzig Menschen existiren, aber nur weil einer, zwei, drei, vier u. s. w. existiren, und wenn man die Existenz der Einheiten leugnen wollte, so würde die Zahl, welche aus Einheiten zusammengesetzt ist, eben so wenig existiren. Es ist also ganz ungereimt, anzunehmen, daſs eine Zahl existire, deren

*) Man hat mir eingewendet, daſs die unendliche Theilbarkeit nur eine unendliche Zahl proportionaler nicht aliquoter Theile voraussetze, und daſs eine unendliche Anzahl proportionaler Theile keine unendliche Ausdehnung ausmache. Aber diese Distinktion ist völlig fruchtlos. Man mag die Theile aliquote oder proportionale nennen, so können sie nicht kleiner seyn, als die, welche wir wahrnehmen, und können also durch ihre Verbindung keine kleinere Ausdehnung bilden.

**) Herr Malezieu.

deren Einheiten man die Exiſtenz abſpricht; und da die Ausdehnung, nach der allgemeinen Meinung der Metaphyſiker, jedesmal eine Zahl iſt, und ſich doch niemals in eine Einheit oder einen abſolut untheilbaren Theil auflöſen läſst; ſo folgt, daſs die Ausdehnung überall nicht exiſtiren kann. Umſonſt erwiedert man, daſs ja eine beſtimmte Gröſse der Ausdehnung eine Einheit ſey, aber eine ſolche, welche eine unendliche Anzahl von Brüchen zulieſse und bei immer fortgeſetzten Theilungen unerſchöpflich wäre. Denn nach dieſer Regel können die zwanzig Menſchen auch als eine Einheit betrachtet werden, und die ganze Erdkugel, ja das ganze Univerſum iſt eine ſolche Einheit. Aber hier iſt der Ausdruck Einheit nur ein erdichteter Name, den der Verſtand einer gewiſſen Menge von Objekten, die zuſammen verbunden ſind, beilegt; eine ſolche Einheit kann eben ſo wenig allein exiſtiren, als eine Zahl, denn ſie iſt wirklich eine wahre Zahl. Aber die Einheit, welche allein exiſtiren kann, und deren Exiſtenz zu der Wirklichkeit aller Zahlen erfordert wird, iſt ganz andrer Art; ſie muſs abſolut untheilbar ſeyn und in keine kleinere Einheit können aufgelöſt werden.

Dieſes ganze Räſonnement paſst nun auch auf die Zeit, die auſser den bisherigen Beweiſen noch ein Argument zuläſst, deſſen zu erwähnen der Mühe wohl werth iſt. Die Zeit hat nämlich die von ihr ganz unzertrennliche und ſelbſt zu ihrem Weſen gehörige Eigenſchaft, daſs alle ihre Theile auf ein-

einander folgen; und dafs keine derfelben mit einem andern, wenn fie auch noch fo dicht aneinander grenzen, gleichzeitig feyn kann. Aus eben dem Grunde, warum das Jahr 1737 nicht mit dem Jahre 1738 zufammenkommen kann, mufs auch jeder Augenblick von dem andern verfchieden, entweder eher oder fpäter, als der andre feyn. Und daher ift es gewifs, dafs die Zeit, fo fern fie wirklich ift, aus untheilbaren Augenblicken zufammengefetzt feyn mufs. Denn wenn man in der Zeit mit der Theilung nie zu Ende kommen könnte, und wenn jeder Augenblick, der auf den andern folgt, nicht abfolut einfach und untheilbar wäre, fo würden eine unendliche Anzahl von gleichzeitig exiftirenden Augenblicken oder Zeittheilen wirklich feyn müffen: welches, wie ich glaube, jeder für einen groben Widerfpruch erkennen mufs.

Die unendliche Theilbarkeit des Raums fchliefst die unendliche Theilbarkeit der Zeit in fich, wie aus der Natur der Bewegung erhellet. Wenn alfo die letztere unmöglich ift, fo mufs es auch die erftere feyn.

Ich zweifle nicht, dafs felbft der hartnäckigfte Vertheidiger der unendlichen Theilbarkeit die bisher vorgetragenen Gründe wenigftens für Schwierigkeiten anerkennen wird, auf welche eine beftimmte, deutliche und völlig befriedigende Antwort zu geben, unmöglich ift. Aber hier mufs ich bemerken, dafs nichts ungereimter feyn kann, als die Gewohnheit, das eine Schwierigkeit zu nennen,

nennen, was eine Demonſtration ſeyn ſoll, um dadurch die Kraft und Evidenz derſelben zu ſchwächen. Bei Demonſtrationen iſt es nicht, wie bei wahrſcheinlichen Sätzen, wo allerdings Schwierigkeiten ſtatt finden, und wo ein Argument das andre aufheben oder doch ſein Gewicht ſchwächen kann. Wenn ein Beweis den Namen einer Demonſtration mit Recht verdient, ſo darf er keine Schwierigkeit zurücklaſſen, und heiſst er mit Unrecht ſo, ſo iſt es ein bloſses Wortſpiel, und dann iſt auch keine Schwierigkeit da. Eine Demonſtration iſt entweder ganz unwiderſtehlich, oder ſie hat gar keine Kraft.

In der gegenwärtigen Unterſuchung alſo von Einwürfen und Beantwortungen reden, und wegen der Gründe, die gebraucht werden ſollen, ungewiſs ſeyn, heiſst eben ſo viel, als geſtehen, daſs die menſchliche Vernunft blos mit Worten ſpielt, oder daſs die Perſon ſelbſt, welche ſo urtheilt, dergleichen Gegenſtänden gar nicht gewachſen iſt. Demonſtrationen können wegen ihrer Abſtraktheit ſchwer zu faſſen ſeyn, aber ſolche Schwierigkeiten können ſie nie enthalten, wodurch ihre Kraft geſchwächt werden könnte, wenn ſie einmal gefaſst ſind.

Zwar iſt es wahr, daſs die Mathematiker zu ſagen pflegen, daſs es auf der andern Seite bei dieſer Frage eben ſo ſtrenge Beweiſe gäbe, und daſs die Lehre von abſolut einfachen Punkten mit unauflöslichen Schwierigkeiten verbunden ſey. Bevor ich

ich mich aber in eine ſpecielle Unterſuchung dieſer Gründe und Einwürfe einlaſſe, will ich ſie hier alle in eins zuſammenfaſſen, und mich bemühen, kurz und entſcheidend mit einemmale darzuthun, daſs es ganz unmöglich iſt, daſs ſie hinreichend gegründet ſeyn können.

Es iſt ein feſter Grundſatz in der Metaphyſik, daſs, was die Seele ſich deutlich vorſtellt, auch den Begriff der möglichen Exiſtenz in ſich ſchlieſse, oder mit andern Worten, daſs nichts, was wir uns einbilden, abſolut unmöglich ſey. Wir können uns einen Begriff von einem goldenen Berge machen, und daraus ſchlieſsen, daſs ein ſolcher Berg auch wirklich exiſtiren könne. Wir können uns keinen Begriff von einem Berge ohne Thal machen, und ſehen alſo ein ſolches Ding als etwas Unmögliches an.

Nun aber iſt es gewiſs, daſs wir einen Begriff von der Ausdehnung haben. Denn wie könnten wir ſonſt darüber räſonniren? — Es iſt ferner gewiſs, daſs dieſer Begriff, der in der Einbildungskraft formirt iſt, nicht ins Unendliche theilbar iſt, denn ob er gleich in kleinere Theile aufgelöſt werden kann, ſo beſteht er doch nicht aus einer unendlichen Anzahl von Theilen, weil dies die Faſſungskraft unſrer eingeſchränkten Fähigkeiten überſchreitet. Hier iſt alſo ein Begriff von Ausdehnung, welche aus Theilen beſteht, die abſolut untheilbar ſind; folglich enthält dieſer Begriff nichts Wider-

ſpre-

ſprechendes in ſich: folglich iſt es möglich, daſs die ihm entſprechende Ausdehnung auch wirklich exiſtire: und folglich ſind alle Einwürfe, die man gegen die Möglichkeit der mathematiſchen Punkte macht, nichts als ſcholaſtiſche Sophiſtereien, die unſre Aufmerkſamkeit nicht verdienen.

Mit dieſen Folgen können wir nun einen Schritt weiter gehen und ſchlieſsen, daſs alle vorgebliche Demonſtrationen für die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung eben ſo ſophiſtiſch ſind; denn die Richtigkeit dieſer Demonſtrationen beruhet darauf, daſs ſie die Unmöglichkeit der mathematiſchen Punkte beweiſen; welches zu unternehmen eine wahre Abſurdität iſt.

Dritter Abſchnitt.

Von den übrigen Eigenſchaften unſrer Begriffe von Raum und Zeit.

Es hätte können keine glücklichere Entdeckung zur Entſcheidung aller die Begriffe betreffenden Streitigkeiten gemacht werden, als die oben erwähnte, daſs nämlich ihnen jedesmal Impreſſionen vorhergehen; und daſs jeder Begriff, der in dem Einbildungsvermögen vorgeſtellt wird, eine ihm entſprechende Impreſſion, von der er erzeugt iſt, zum Voraus ſetzt. Dieſe letztere Art der Vorſtellungen iſt ſo klar und deutlich, daſs nie ein

Streit

Streit darüber entfteht; blos einige unfrer Begriffe find fo dunkel, dafs es oft der Seele, welche fie bildet, felbft unmöglich ift, ihre Natur und Zufammenfetzung genau zu entwickeln. Jetzt wollen wir obigen Grundfatz zur weitern Entdeckung der Natur unfrer Begriffe von Raum und Zeit anwenden.

Wenn ich meine Augen öffne und fie auf die mich umgebenden Gegenftände wende, fo nehme ich verfchiedene fichtbare Körper wahr; fchliefse ich fie wieder zu, und erwäge die Entfernungen diefer Körper, fo erlange ich einen Begriff von der Ausdehnung. Da nun jeder Begriff von einer Impreffion herrührt, die ihm genau ähnlich ift, fo müffen die Impreffionen, welche dem Begriffe der Ausdehnung ähnlich find, entweder einige Gefühlsempfindungen feyn, oder einige innerliche Impreffionen, die von diefen Empfindungen entfprungen find.

Unfre innern Impreffionen find: Leidenfchaften, Affekten, Verlangen und Abfcheu; von welchen gewifs keine das Modell ift, das den Begriff des Raums gebildet hat. Es bleiben alfo nur noch die äufsern Sinne übrig, die uns die urfprüngliche Impreffion davon verfchaffen können. Was für Impreffionen liefern uns aber hier unfre Sinne? — Das ift die vorzüglichfte Frage, deren Beantwortung über die Natur diefes Begriffs auf immer entfcheiden mufs.

Der Tifch vor mir allein kann durch feinen Anblick mir den Begriff der Ausdehnung verfchaffen.

Diefer

Dieser Begriff ist also von ihm entlehnt und stellt eine Impression vor, die so eben meinen Sinnen gegenwärtig ist. Meine Sinne liefern mir aber nur Impressionen von gefärbten Punkten, die nach einer gewissen Ordnung neben einander gestellt sind. Wessen Auge noch sonst etwas empfindet, den fordere ich auf, es mir zu entdecken. Ist es aber unmöglich, noch irgend etwas andres vorzuzeigen, so sind wir berechtiget, mit Gewissheit zu schliessen, dass der Begriff der Ausdehnung nichts, als ein Bild dieser gefärbten Punkte und der Art und Weise ihrer Erscheinung ist.

Man nehme an, dass in dem ausgedehnten Gegenstande, oder in der Zusammensetzung von gefärbten Punkten, von welcher wir zuerst den Begriff der Ausdehnung bekamen, die Punkte roth wären; so folgt, dass wir die Punkte bei jeder Wiederholung des Begriffs nicht nur in derselben Ordnung und nach denselben Verhältnissen setzen, sondern dass wir ihnen auch gerade die Farbe ertheilen würden, mit welcher wir nur allein bekannt geworden sind. Haben wir aber nachher eine Erfahrung von mehrern Farben erhalten, von Violet, Grün, Roth, Weiss, Schwarz und deren verschiedenen Zusammensetzungen, und finden eine Aehnlichkeit in der Stellung der gefärbten Punkte, aus welchen sie zusammengesetzt sind, so abstrahiren wir von den besondern Eigenschaften der Farben so viel als nur immer möglich, und gelangen dadurch zu einem abstrakten Begriffe, der sich blos auf die

Ordnung der Punkte, oder die Art, wie fie erfcheinen, bezieht. Ja felbft, wenn die Aehnlichkeit fich auf die Objekte der übrigen Sinne erftreckt, und die Gefühlsimpreffionen werden den Gefichtsimpreffionen in Anfehung der Ordnung ihrer Theile ähnlich befunden; fo kann der abftrakte Begriff recht gut beide vorftellen, in fo fern fie fich nämlich ähnlich find. Denn alle abftrakte Begriffe find im Grunde nichts, als individuelle, die in einer gewiffen Rückficht betrachtet werden; da fie aber an allgemeinen Ausdrücken hängen, fo können fie eine grofse Mannichfaltigkeit vorftellen und Objekte unter fich begreifen, welche in einigen Stücken einander ähnlich, in andern aber fehr weit von einander unterfchieden find.

Ein andres Beifpiel von abftrakten Begriffen gewährt uns der Begriff der Zeit, der von der Succeffion unfrer Vorftellungen aller Art abgeleitet ift, von Begriffen fowohl, als von Impreffionen, und zwar von letztern, fie mögen durch Sinne oder durch Reflexion entftanden feyn. Diefer Begriff umfafst noch eine weit gröfsere Mannichfaltigkeit, als der Begriff des Raums, aber er ift dennoch auch in der Phantafie durch einen befondern individuellen Begriff von einer beftimmten Quantität und Qualität vorgeftellt.

So wie wir von der Ordnung der fichtbaren und fühlbaren Gegenftände den Begriff des Raums erhalten, fo machen wir uns von der Folge der Begriffe und der Impreffionen den Begriff der Zeit.

Die

Die Zeit allein kann niemals für sich vorgestellt, oder in der Seele wahrgenommen werden. Ein Mensch im tiefen Schlafe, oder der mit Einem Gedanken ernstlich beschäftiget ist, merkt die Zeit nicht, und je nachdem seine Vorstellungen mit grösserer oder kleinerer Schnelligkeit auf einander folgen; je nachdem scheint seiner Einbildungskraft ein und ebendieselbige Dauer länger oder kürzer zu seyn. Es ist schon von einem grossen Philosophen *) bemerkt worden, dass unsre Vorstellungen in Absicht ihrer Succession gewissen Grenzen unterworfen sind, die in der ursprünglichen Natur und Einrichtung des Vorstellungsvermögens gegründet sind, und über welche keine Einwirkung äusserer Objekte auf die Sinne, unsre Gedanken schneller oder langsamer machen kann. Dreht man eine glühende Kohle mit Schnelligkeit herum, so stellt sich den Sinnen ein feuriger Cirkel dar; es scheint, als wenn keine Zwischenzeit zwischen seinen Umwälzungen da wäre; blos weil unsre Vorstellungen einander nicht eben so schnell folgen können, als das äussere Objekt sich durch alle Theile des Raums bewegt. Wo uns die successiven Vorstellungen fehlen, da haben wir auch keinen Begriff von der Zeit, wenn auch gleich eine reale Succession in den Objekten vor sich gegangen ist. Aus diesen Erscheinungen können wir also eben so wohl, als aus einigen andern schliessen, dass die Zeit weder allein,

*) Locke.

noch in Begleitung eines steten und unveränderlichen Objekts vorgestellt werden kann, sondern dass sie allemal durch eine wahrzunehmende Succession veränderlicher Objekte erkannt werden muss.

Dies völlig zu bestätigen, füge ich noch den folgenden Beweis hinzu, der mir vollkommen entscheidend und überzeugend zu seyn scheint. Es ist offenbar, dass Zeit oder Dauer aus verschiedenen Theilen besteht. Denn sonst liesse sich keine längere oder kürzere Dauer gedenken. Es ist ferner gewiss, dass diese Theile nicht zugleich existiren; denn die Eigenschaft der Coexistenz der Theile kommt der Ausdehnung zu, und macht ihr wesentliches Kennzeichen aus, wodurch sie sich von der Zeit unterscheidet. Wenn nun die Zeit aus Theilen zusammengesetzt ist, die nicht zugleich existiren; so kann ein unveränderlicher Gegenstand, da er blos coexistirende Impressionen hervorbringen kann, keine Vorstellung hervorbringen, die uns den Begriff der Zeit zuführen könnte; und es muss also dieser Begriff nothwendig von einer Succession veränderlicher Objekte abgezogen seyn, und die Zeit kann bei ihrer ersten Erscheinung niemals von einer solchen Succession getrennt werden.

Nachdem wir also gefunden haben, dass die Zeit, bei ihrer ersten Erscheinung in der Seele, allemal mit einer Folge veränderlicher Objekte verknüpft ist, und dass sie unter keiner andern Bedingung ein Gegenstand unsrer Erkenntniss werden könne; so müssen wir nun untersuchen, ob sie wenigstens

nigstens

nigstens vorgestellt werden kann, ohne dafs wir eben eine Succession der Objekte wahrnehmen, und ob aus ihr ganz allein ein deutlicher Begriff in der Imagination gebildet werden könne.

Um zu erfahren, ob Gegenstände, die in der Impression verbunden sind, im Begriffe getrennt werden können, dürfen wir nur untersuchen, ob sie von einander verschieden sind; denn wenn dieses ist, so können sie auch besonders gedacht werden. Denn jedes Ding, das verschieden ist, läfst sich unterscheiden, und jedes Ding, das sich unterscheiden läfst, kann abgesondert werden, nach den oben erwiesenen Grundsätzen. Sind sie hingegen nicht verschieden, so lassen sie sich auch nicht unterscheiden, und lassen sie sich nicht unterscheiden, so können sie auch nicht abgesondert werden. Dies ist nun aber gerade der Fall mit der Zeit, wenn man sie mit unsern successiven Vorstellungen vergleicht. Der Begriff der Zeit stammt nicht von einem einzelnen Eindrucke ab, der nur mit andern vermischt wäre und von ihnen gänzlich unterschieden werden könnte; sondern er entspringt ganz allein von der Art und Weise, in welcher die Eindrücke der Seele erscheinen, ohne selbst eine Einheit von der Zahl dieser Eindrücke mit auszumachen. Fünf Töne auf der Flöte geben uns die Impression und den Begriff der Zeit; aber die Zeit ist nicht etwa eine sechste Impression, die sich dem Gehör oder einem andern Sinne darstellte. Auch ist sie keine sechste Impression, welche die Seele durch Refle-

xion

xion aus eigner Kraft fände. Dieſe fünf Töne, welche auf eine ſo beſondere Art in der Seele erſcheinen, erregen keine Gemüthsbewegung, bringen keine Veränderung irgend einer Art in der Seele hervor, deren Beobachtung zu einem neuen Begriffe Gelegenheit geben ſollte. Denn dieſes iſt nothwendig, wenn ein neuer Begriff durch Reflexion hervorgebracht werden ſoll. Denn wenn die Seele alle ihre Begriffe, die ſie der Empfindung verdankt, auch tauſendmal durchginge, ſo würde ſie doch niemals einen neuen urſprünglichen Begriff aus ihnen herausziehen, wenn die Natur ihre Fähigkeiten nicht ſo eingerichtet hat, daſs ſie eine neue urſprüngliche Impreſſion empfindet, die von dieſer Betrachtung herrührt. Hier aber bemerkt ſie blos die Art und Weiſe, in welcher die Töne erſcheinen; und dieſe kann man nachher auch ohne Rückſicht auf dieſe beſondern Töne erwägen, man kann ſie mit andern Obiekten verknüpfen. Aber die Begriffe einiger Objekte muſs man dabei haben, ſonſt iſt es nie möglich, zu einer Vorſtellung von der Zeit zu gelangen; denn da ſie nicht als eine urſprünglich deutliche Impreſſion in der Seele erſcheint, ſo kann ſie nichts anders ſeyn, als die Verſchiedenheit in den Begriffen oder Impreſſionen ſelbſt, oder die Objekte, ſo fern ſie in einer gewiſſen Ordnung geſtellt ſind, d. i. in ſo fern ſie auf einander folgen.

Ich weiſs wohl, daſs einige behaupten, der Begriff der Dauer müſſe auch in einem eigenthümlichen

lichen Sinne auf das vollkommen Unveränderliche passen, und diese Meinung ist unter den Philosophen eben so gemein, als unter den übrigen Menschen. Allein, um sich von ihrer Falschheit zu überzeugen, darf man nur die vorhergehende Schlufsfolge in Erwägung ziehen, dafs der Begriff der Dauer nur von der Succession veränderlicher Objekte abgezogen seyn kann, und dafs er durch ein stetes und unveränderliches Ding der Seele niemals kann zugeführt worden seyn. Denn daraus folgt unvermeidlich, dafs, wenn der Zeitbegriff nicht von einem solchen Objekte erzeugt seyn kann, er auch keiner Eigenschaft oder Beschaffenheit nach auf dasselbe angewandt werden könne, und dafs von keinem unveränderlichen Dinge gesagt werden könne, dafs es Zeit oder Dauer habe. Begriffe stellen jedesmal die Objekte oder Eindrücke vor, von welchen sie entstanden sind, und können ohne eine Erdichtung niemals etwas anders vorstellen, oder darauf angewandt werden. Wir werden in der Folge *) hören, durch welche Erdichtung wir den Begriff der Zeit auch auf das Unveränderliche anwenden und gemeiniglich voraussetzen, dafs die Zeit eben so wohl ein Maas der Ruhe, als der Bewegung sey.

Es giebt noch einen andern sehr entscheidenden Beweis, welcher die gegenwärtige Lehre von unsern Begriffen des Raums und der Zeit bestätiget,

*) Abschnitt 5.

get, und der ſich allein auf den einfachen Grundſatz gründet, daſs unſre Begriffe derſelben aus abſolut untheilbaren Theilen zuſammengeſetzt ſind. Dieſer Beweis verdient eine nähere Beſichtigung.

Da jeder Begriff, der unterſchieden werden kann, auch trennbar iſt, ſo wollen wir einmal einen von jenen abſolut untheilbaren Begriffen nehmen, aus welchen der zuſammengeſetzte Begriff der Ausdehnung gebildet iſt; wir wollen ihn von allen andern abſondern, und ganz allein betrachten, und ſodann ein Urtheil über ſeine Natur und Eigenſchaften fällen.

Nun iſt es offenbar, daſs dies nicht der Begriff von Ausdehnung iſt. Denn der Begriff der Ausdehnung beſteht aus Theilen; der aber, von welchem wir reden, iſt, nach der Vorausſetzung, abſolut einfach und untheilbar. Was iſt er alſo? — Gar nichts? Das iſt unmöglich. Denn da der zuſammengeſetzte Begriff der Ausdehnung, welcher Realität hat, aus ſolchen Theilen beſteht; ſo würde folgen, daſs etwas reelles Exiſtirendes aus Undingen zuſammengeſetzt wäre; welches ungereimt iſt. Hier muſs ich alſo fragen: Was iſt unſer Begriff von einem einfachen und untheilbaren Punkte? Es iſt kein Wunder, wenn meine Antwort neu ſcheint, da man bisher kaum an die Frage gedacht hat. Man pflegt zwar über die Natur der mathematiſchen Punkte zu disputiren, aber ſelten über die Natur der Begriffe derſelben.

Den

Den Begriff des Raums erhält die Seele durch zwei Sinne, Gesicht und Gefühl, und kein Ding erscheint als ausgedehnt, das nicht sichtbar oder fühlbar ist. Jene zusammengesetzte Impression, welche die Ausdehnung vorstellt, besteht aus verschiedenen kleinern Impressionen, welche für das Auge und das Gefühl untheilbar sind. Diese wollen wir Impressionen der Atomen oder kleiner Körperchen nennen, die mit Farbe und Undurchdringlichkeit versehen sind. Aber dies ist noch nicht alles. Es ist nicht genug, dass diese Atomen so gefärbt oder so fühlbar sind, dass sie von unsern Sinnen wahrgenommen werden können; wir müssen auch den Begriff von ihrer Farbe und ihrer Fühlbarkeit in unsrer Phantasie behalten können. Es findet sich aber nichts, was vermögend wäre, diese Begriffe in unserm Bewusstseyn möglich zu machen, als ihre Farbe und ihre Fühlbarkeit. Nimmt man die Begriffe dieser empfindbaren Eigenschaften weg, so sind sie für das Denken oder die Imagination gänzlich vernichtet.

Wie nun die Theile sind, so ist auch das Ganze. Betrachte ich einen Punkt nicht als gefärbt oder berührbar, so können wir keinen Begriff davon erhalten; und es kann also der Begriff der Ausdehnung, der aus Begriffen solcher Punkte zusammengesetzt ist, nie als möglich gedacht werden. Kann aber der Begriff der Ausdehnung wirklich seyn, wie wir uns denn desselben ganz gewiss bewusst sind, so müssen seine Theile mit den obigen Eigenschaften existi-

existiren, und also als gefärbt und fühlbar angenommen werden. Wir haben also keinen Begriff von Raum oder Ausdehnung, als in so fern er ein Objekt des Gesichts oder des Gefühls ist.

Dieselbige Schlussfolge muss auch beweisen, dass die untheilbaren Augenblicke der Zeit mit irgend einem realen Objekte oder mit etwas Existirendem erfüllt seyn müssen, dessen Folge eben die Dauer formirt und sie wahrzunehmen möglich macht.

Vierter Abschnitt.

Beantwortung der Einwürfe.

Unser System von dem Raume und der Zeit besteht aus zwei Theilen, welche ganz unzertrennlich mit einander verbunden sind. Der erste hängt von folgender Schlusskette ab. Die Vorstellungsfähigkeit ist nicht unendlich; folglich kann kein Begriff der Ausdehnung oder der Dauer aus einer unendlichen Anzahl von Theilen oder kleineren Begriffen bestehen, sondern er muss aus einer endlichen Anzahl, und zwar einfacher, untheilbarer Theile zusammengesetzt seyn: Es ist also möglich, dass Raum und Zeit diesem Begriffe gemäss existire: und wenn es möglich ist, so ist es gewiss, dass sie auch wirklich so existiren, weil ihre unendliche Theilbarkeit ganz unmöglich und widersprechend ist.

Der

Der andre Theil unſres Syſtems beruht auf folgendem Räſonnement. Die Theile, in welche ſich Raum und Zeit auflöſen, ſind zuletzt untheilbar; und dieſe untheilbaren Theile, die an ſich nichts ſind, können gar nicht wahrgenommen werden, wenn ſie nicht mit etwas Realem und Exiſtirendem erfüllt ſind. Die Begriffe von Raum und Zeit ſind alſo keine abgeſonderten und von allen Dingen verſchiedene Begriffe, ſondern drücken nur die Art und Weiſe oder die Ordnung aus, in welcher Gegenſtände wirklich ſind: oder mit andern Worten: Es iſt unmöglich, ein Vakuum und eine Ausdehnung ohne Materie zu denken, oder eine Zeit ohne eine Folge oder Wechſel in etwas realem Exiſtirenden anzunehmen. Die innige Verknüpfung zwiſchen dieſen Theilen unſres Syſtems iſt der Grund, weshalb wir die Einwürfe, welche gegen beide gemacht ſind, zuſammen prüfen können. Ich fange mit denen an, welche gegen die endliche Theilbarkeit der Ausdehnung gerichtet ſind.

I. Der erſte dieſer Einwürfe, den ich anführen muſs, dient mehr, dieſe Verknüpfung und Abhängigkeit des einen Theils von dem andern zu beweiſen, als einen von beiden umzuſtoſsen. Man hat in den Schulen öfters behauptet, daſs die Ausdehnung, ins Unendliche theilbar ſeyn müſſe, weil das Syſtem der mathematiſchen Punkte ungereimt wäre; und das Syſtem der mathematiſchen Punkte wäre ungereimt, weil ein ſolcher Punkt ein Unding iſt, der alſo durch ſeine Verbindung mit andern

andern nimmermehr eine reale Existenz zu Stande bringen kann. Dieser Schluſs würde vollkommen bündig seyn, wenn es nicht zwischen der unendlichen Theilbarkeit der Materie und des Nichtseyns der mathematischen Punkte noch ein Drittes gäbe. Es giebt aber hier offenbar noch eine Zwischenmeinung, nämlich die, daſs man diesen Punkten Farbe und Undurchdringlichkeit giebt; wenn man nun das Ungereimte der beiden übrigen darthun kann, so ist die Wahrheit und die Realität dieser dritten mittlern Meinung erwiesen.

Das System der physischen Punkte, welches ein andrer Mittelweg ist, ist zu absurd, als daſs es einer Widerlegung verdiente. Eine reale Ausdehnung, wie man bei einem physischen Punkte annimmt, kann niemals ohne Theile, die von einander verschieden sind, existiren, und sobald die Objekte von einander verschieden sind, müssen sie auch theilbar seyn und von der Imagination getrennt werden können *).

II. Der zweite Einwurf ist von der Nothwendigkeit der Durchdringlichkeit hergenommen, welche stattfinden müſste, wenn die Ausdehnung aus mathematischen Punkten bestünde. Ein ein-

*) Wie Hume Punkte, die mit Farbe und Undurchdringlichkeit versehen waren, für etwas anders als für physische Punkte halten konnte, scheint unbegreiflich. Denn die Farbe setzt ja offenbar eine Zusammensetzung voraus, und Un-

einfacher und untheilbarer Atom, der einen andern berührt, muſs ihn nothwendig durchdringen; denn er kann ihn unmöglich an ſeinen äuſsern Theilen berühren, eben weil ſeine abſolute Einfachheit vorausgeſetzt wird, die alle Theile ausſchlieſst. Er muſs ihn alſo innerlich berühren, und in ſeinem ganzen Weſen, ſecundum ſe, tota et totaliter; welches der wahre Begriff der Durchdringlichkeit iſt. Nun iſt aber die Durchdringlichkeit etwas Unmögliches, folglich auch die mathematiſchen Punkte.

Dieſen Einwurf beantworte ich durch die Berichtigung des Begriffs der Durchdringlichkeit. Man ſtelle ſich zwei Körper vor, in denen ſich durch und durch nichts Leeres findet, die ſich einander nähern, und ſich ſo vereinigen, daſs der Körper, welcher aus ihrer Vereinigung entſpringt, nicht mehr ausgedehnt iſt, als einer von ihnen; ſo muſs dieſes das ſeyn, was wir meinen, wenn wir von Durchdringlichkeit reden. Es iſt aber klar, daſs dieſe Durchdringlichkeit nichts anders iſt, als die gänzliche Vernichtung des einen von dieſen Körpern, und die Erhaltung des andern, ohne daſs wir genau unterſcheiden können, welcher von beiden

Undurchdringlichkeit iſt ſelbſt nichts als eine Relation im Raume. Hume betrachtete aber auf eine ſeltſame Art blos die Qualität dieſer Eigenſchaften, und meinte daraus die extenſive Quantität konſtruiren zu können. (A. d. U.)

den erhalten und welcher vernichtet ist. Denn vor der Annäherung haben wir den Begriff von zwei Körpern. Nach derselben haben wir nur den Begriff von Einem. Es ist aber der Seele völlig unmöglich, einen Begriff der Verschiedenheit zwischen zwei Körpern von gleicher Natur zu behalten, die zu ein und ebenderselbigen Zeit, an ein und ebendemselbigen Orte existiren.

Wenn man nun Durchdringlichkeit in diesem Sinne nimmt, dass sie die Vernichtung des einen Körpers bei seiner Annäherung an einen andern bedeute, so frage ich, ob jemand eine Nothwendigkeit darinnen sieht, dass ein farbichter oder fühlbarer Punkt vernichtet werden müsse, wenn sich ihm ein andrer Punkt dieser Art nähert? Im Gegentheile muss er nicht deutlich begreifen, dass aus der Vereinigung dieser Punkte ein Objekt entsteht, welches zusammengesetzt und theilbar ist, das also in Theile zerspalten werden kann, wovon jeder, seiner Aneinandergrenzung ungeachtet, seine verschiedene und besondere Existenz behält. Man kann hier seine Phantasie zu Hülfe nehmen, und sich die Punkte von verschiedenen Farben denken, um ihre Vermengung und Verwirrung desto besser zu verhüten. Ein blauer und ein rother Punkt kann sicher an einander grenzen, ohne dass der eine von dem andern durchdrungen oder vernichtet werde; denn, wenn sie nicht an einander grenzen können, was kann möglicherweise aus ihnen werden? Soll das Rothe oder das Blaue vernich-

tet

tet werden? oder, wenn diese beiden Farben sich in eine einzige vereinigen, welche neue Farbe wird aus ihrer Vereinigung entstehen?

Was diesen Einwürfen einiges Gewicht giebt, und es zugleich so schwer macht, eine befriedigende Antwort darauf zu geben, ist die natürliche Schwäche, beides unsrer Einbildungskraft und unsrer Sinne, wenn wir sie auf solche kleine Gegenstände anwenden wollen. Man mache ein Tüpfelchen Tinte auf das Papier, und entferne sich so weit, daſs das Tüpfelchen ganz unsichtbar wird; so wird man finden, daſs das Pünktchen bei allmäliger Annäherung anfangs nur unter kurzen Intervallen sichtbar wird; sodann wird es ganz sichtbar; nähert man sich noch mehr, so stellen sich nur die Farben heller und lebhafter dar, ohne daſs der Punkt selbst gröſser würde; und endlich, wenn die Vorstellung zu einem solchen Grade angewachsen ist, daſs sie dem wirklichen Gegenstande ganz angemessen ist, so fällt es der Einbildungskraft doch noch immer schwer, sie in ihre einfachen Bestandtheile aufzulösen, weil sie gar keine Geschicklichkeit besitzt, dergleichen kleine Objekte, als so ein einfacher Punkt ist, nachzubilden. Diese Schwäche hat auf unsre Erörterung über diesen Gegenstand einen sehr groſsen Einfluſs, und macht es ganz unmöglich, einige Fragen, welche hierüber aufgeworfen werden können, auf eine verständliche Art, und in deutlichen und bestimmten Ausdrücken zu beantworten.

III.

III. Noch giebt es einige Einwürfe gegen die Untheilbarkeit der Theile der Ausdehnung, welche aus der Mathematik genommen find, obgleich beim erften Anblick diefe Wiffenfchaft unfere Theorie mehr zu begünftigen fcheint; und wenn fie ihr in ihren Demonftrationen widerfpricht, fo ftimmt fie doch gewifs in ihren Definitionen vollkommen mit ihr zufammen. Mein gegenwärtiges Gefchäft mufs alfo feyn, die Definitionen zu retten und die Demonftrationen zu widerlegen.

Eine Fläche wird definirt durch Länge und Breite ohne Tiefe; eine Linie durch Länge ohne Breite und Tiefe; ein Punkt durch das, was weder Länge, Breite, noch Tiefe hat. Es ift evident, dafs alle diefe Definitionen ganz unverftändlich find, wenn man eine andre Vorausfetzung annimmt, als die von der Zufammenfetzung der Ausdehnung durch untheilbare Punkte oder Atomen. Wie könnte fonft ein Ding ohne Länge, ohne Breite und ohne Tiefe wirklich feyn?

Auf diefes Argument finde ich zwei verfchiedene Antworten, von welchen, meiner Meinung nach, keine befriedigend ift. Die erfte ift, dafs die geometrifchen Dinge, als Flächen, Linien und Punkte, deren Verhältniffe und Lagen die Geometrie betrachtet, blofse Begriffe in der Seele wären, die nirgends wirklich exiftirten, und ihrer Natur nach auch gar nicht exiftiren könnten. Sie exiftiren nicht; denn niemand wird es unternehmen, eine Linie zu ziehen, oder eine Fläche zu zeichnen,

die

die der Definition vollkommen entſpräche: Sie können nicht exiſtiren; denn man kann aus dieſen Begriffen Demonſtrationen herausbringen, welche beweiſen, daſs ſie ganz unmöglich ſind.

Aber kann wohl irgend etwas Ungereimteres und Widerſprechenderes gedacht werden, als dieſe Schluſsfolge? — Alles, was durch einen klaren und deutlichen Begriff gedacht werden kann, deſſen Exiſtenz muſs auch nothwendigerweiſe möglich ſeyn, und derjenige, welcher vorgiebt, die Unmöglichkeit einer Exiſtenz durch Gründe zu beweiſen, die aus dem deutlichen Begriffe ſelbſt genommen ſind, behauptet in der That, daſs wir keinen deutlichen Begriff davon haben, weil wir einen deutlichen Begriff davon haben. Umſonſt ſucht man einen Widerſpruch in einem Dinge, welches ſich die Seele deutlich vorſtellt. Enthielte es einen Widerſpruch, ſo würde ſie ſich ſolches nimmermehr vorſtellen können.

Es giebt alſo hier kein Mittelding; man muſs entweder wenigſtens die Möglichkeit der Untheilbarkeit der Punkte zugeben, oder man muſs auch ihren Begriff gänzlich leugnen, und auf dieſen letzten Grundſatz gründet ſich die andre Antwort auf den vorhergehenden Einwurf. Man hat geſagt *), daſs, ob es gleich unmöglich ſey, eine Länge ohne Breite zu denken, ſo könnten wir doch, vermöge der Abſtraktion, das eine in Erwägung ziehen, ohne

*) L' Art de penſer.



ne das andre zu betrachten, obgleich keine reale Abfonderung vorginge; fo wie wir etwa an einem Wege zwifchen zwei Städten blos die Länge in Erwägung ziehen, und die Breite gänzlich überfehen, die Länge ift in der Natur und in unfrer Seele von der Breite unzertrennlich; aber diefe Unzertrennlichkeit läfst doch noch eine befondere Betrachtung zu, eine Unterfcheidung im Verftande (diftinctionem rationis) nach der oben erklärten Art und Weife.

Bei der Widerlegung diefer Antwort will ich mich nicht auf den Satz ftützen, den ich fchon oben hinlänglich auseinander gefetzt habe, dafs, wenn die Vorftellungskraft unmöglich auf etwas Abfolutkleinftes, auf ein Minimum in ihren Begriffen ftofsen kann, ihre Fähigkeit unendlich feyn müffe, um die unendliche Anzahl der Theile zu faffen, woraus der Begriff der Ausdehnung zufammengefetzt ift. Ich will mich hier bemühen, noch neue Ungereimtheiten in diefem Räfonnement aufzufinden.

Eine Fläche begrenzt einen Körper; eine Linie begrenzt eine Fläche; ein Punkt begrenzt eine Linie. Nun behaupte ich aber, dafs, wenn die Begriffe von Punkt, Linie und Fläche nicht untheilbar wären, fo könnten wir diefe Grenzen nimmermehr wahrnehmen. Denn fetzt einmal, diefe Begriffe wären ins Unendliche theilbar; und nun lafst einmal eure Phantafie fich Mühe geben, den Begriff der letzten Fläche, Linie oder Punkts zu errei-

reichen; so wird jeder Begriff unmittelbar wieder in Theile zerfallen; und wenn sie glaubt, die letzten dieser Theile erwischt zu haben, so verliert sie das, was sie hat, augenblicklich wieder durch eine neue Theilung, und so ins Unendliche, ohne irgend eine Möglichkeit, jemals einen Schlufsbegriff zu erreichen. Die Zahl der Brüche bringt sie der letzten Theilung nicht näher, als der allererste Begriff. Jedes Theilchen täuscht den Griff durch einen neuen Bruch, wie Queckfilber, wenn wir uns Mühe geben, es zu ergreifen. Aber da in der Wirklichkeit immer etwas da seyn mufs, welches den Begriff jeder endlichen Quantität begrenzt; und da dieser begrenzende Begriff nicht selbst aus Theilen oder kleinern Begriffen bestehen kann, weil dieses sonst nicht der letzte seiner Theile wäre, welcher den Begriff begrenzte und so fort; so ist dieses ein deutlicher Beweis, dafs die Begriffe von Flächen, Linien und Punkten keine fernere Theilung zulassen; die Begriffe der Flächen sind bei der Tiefe, die der Linien bei der Breite, und die der Punkte bei jeder Dimension die absolut einfachen.

Die Meister in den Schulen fühlen die Stärke dieses Arguments so sehr, dafs einige von ihnen behaupten, es habe die Natur unter jene Theilchen der Materie, die ins Unendliche theilbar sind, eine Anzahl von mathematischen Punkten gemischt, um den Körpern doch irgend eine Grenze zu geben; dahingegen andre die Macht dieser Beweisgründe mit einem Wuste von Sophistereien und Distinctio-

nen zu vernichten bemüht ſind. Beide Gegner verfehlen den Sieg. Ein Mann, der ſich verſteckt, erkennt eben ſo deutlich die Uebermacht ſeines Feindes, als ein andrer, der ſeine Waffen geradezu ausliefert.

So erhellet alſo, daſs die Definitionen der Mathematiker die vorgegebenen Demonſtrationen umwerfen; und daſs die Möglichkeit der Exiſtenz der einfachen Punkte, Linien und Flächen ganz gewiſs erwieſen ſey, wenn man anders ſolche Begriffe davon hat, wie ſie die Definitionen erfordern: haben wir aber keine ſolchen Begriffe, ſo iſt es unmöglich, uns eine Vorſtellung von der Begrenzung irgend einer Figur zu machen, und ohne eine ſolche Vorſtellung iſt überall keine geometriſche Demonſtration möglich.

Aber ich gehe noch weiter und behaupte, daſs keine dieſer Demonſtrationen ein hinreichendes Gewicht haben kann, einen ſolchen Grundſatz feſtzuſetzen, wie der von der unendlichen Theilbarkeit iſt; und das deshalb, weil ſie, wenn ſie auf ſolche kleine Objekte gehen, eigentlich gar nicht den Namen der Demonſtrationen verdienen, indem ſie auf Begriffen beruhen, die völlig ſchwankend ſind, und auf Grundſätzen, die keine beſtimmte Wahrheit haben. Wenn die Geometrie über die Verhältniſſe der Gröſse in den Dingen entſcheidet, ſo brauchen wir nicht mit der allergröſsten Präciſion und Genauigkeit zu Werke zu gehen. Keiner ihrer Beweiſe erſtreckt ſich ſo weit. Die Abmeſſungen

fungen und Proportionen der Figuren werden genau genommen, aber die Zeichnungen werden grob und mit vieler Freiheit entworfen. Sie können nie beträchtliche Irrthümer veranlassen, ja überall gar nicht, wenn nicht diese Wissenschaft von allen Seiten nach der gröfsten Vollkommenheit strebte.

Zuerst frage ich die Mathematiker, was sie darunter verstehen, wenn sie sagen, eine Linie oder Fläche sey gröfser oder kleiner, als eine andre, oder ihr gleich? Ich fordere alle auf, hierauf eine Antwort zu geben; sie mögen zu einer Sekte gehören, zu welcher sie wollen, und die Zusammensetzung der Ausdehnung aus untheilbaren Punkten, oder aus ins Unendliche theilbaren Gröfsen behaupten. Diese Frage wird sie gewifs beide in Verlegenheit setzen.

Es giebt wenig oder gar keine Mathematiker, welche die Hypothese der untheilbaren Punkte vertheidigen; und doch gewährt ihnen diese gerade die leichteste und richtigste Antwort auf die gegenwärtige Frage. Sie dürfen nur erwiedern, dafs Linien oder Flächen sich gleich sind, wenn die Zahl der Punkte in jedem gleich ist, und dafs, so wie sich die Proportion der Zahlen ändert, auch die Proportion der Linien und Flächen verändert werde. Aber obgleich diese Antwort eben so richtig als leicht ist, so scheint doch dieser Maasstab völlig unnütz zu seyn, indem wir niemals eine solche Vergleichung anstellen, wenn wir die Gleichheit oder Ungleichheit der Objekte bestimmen wollen.

Denn

Denn da die Punkte, aus welchen eine Linie oder Fläche zuſammengeſetzt iſt, wir mögen ſie nun durchs Geſicht oder durchs Gefühl wahrnehmen, ſo klein ſind, und ſo in einander flieſsen, daſs es der Seele ganz unmöglich iſt, ihre Zahl zuſammen zu rechnen, ſo kann eine ſolche Berechnung uns niemals einen ſichern Maasſtab verſchaffen, wodurch wir die Proportionen beurtheilen könnten. Kein Menſch iſt im Stande, durch eine genaue Zählung zu beſtimmen, daſs ein Zoll weniger Punkte hat, als ein Fus, und ein Fus weniger, als eine Elle, oder irgend ein gröſseres Maas, daher betrachten wir ſelten oder niemals eine ſolche Zählung als den Maasſtab der Gleichheit oder Ungleichheit.

Was diejenigen betrift, welche ſich einbilden, daſs die Ausdehnung ins Unendliche theilbar ſey, ſo iſt es unmöglich, daſs ſie Gebrauch von dieſer Antwort machen können, oder daſs ſie die Gleichheit einer Linie oder Fläche durch die Zahl ihrer ſie beſtimmenden Theile bezeichnen könnten. Denn da nach ihrer Hypotheſe die kleinſten nicht minder als die gröſsten Figuren eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten; und da unendliche Zahlen, eigentlich geſprochen, einander niemals weder gleich noch ungleich ſeyn können; ſo kann die Gleichheit oder Ungleichheit einiger Stücke des Raumes niemals von der Proportion in der Zahl ihrer Theile abhängen. Zwar iſt es wahr, man kann ſagen, daſs die Ungleichheit einer Elle und einer Ruthe in den

den verschiedenen Zahlen der Füſse bestehe, woraus sie zusammengesetzt sind, und die Ungleichheit eines Fuſses und einer Elle in der Zahl der Zolle. Aber da vorausgesetzt wird, daſs das, was wir in dem einen Gegenstande einen Zoll nennen, einem Zolle in einem andern Gegenstande gleich sey, und da es unmöglich ist, diese Gleichheit zu finden, wenn man bis ins Unendliche fortgeht, und immer die Verhältnisse zu noch kleinern Gröſsen aufsucht; so ist es offenbar, daſs wir zuletzt bei einem Maaſse der Gleichheit stehen bleiben müssen, das keine Zählung der Theile mehr zuläſst.

Einige behaupten *), daſs Gleichheit am besten durch Kongruenz definirt werden könne, und daſs zwei Figuren einander gleich wären, wenn bei dem Aufeinanderlegen alle ihre Theile auf einander paſsten und sich berührten. Um über diese Definition urtheilen zu können, müssen wir erwägen, daſs die Gleichheit, genau zu reden, keine Eigenschaft der Figuren an sich sey, sondern nur ein Verhältniſs, das lediglich aus der Vergleichung, welche die Seele unter ihnen anstellt, entspringt. Wenn sie also in diesem eingebildeten Zusammenpassen und gegenseitigen Berührung der Theile besteht, so müssen wir wenigstens einen deutlichen Begriff von diesen Theilen haben, und wir müssen ihre Berührung wahrnehmen können. Nun ist es klar, daſs wir bei dieser Wahrnehmung doch auch die

*) D. Barrow.

die allerkleinsten Theile mit fassen müssten, die einer Wahrnehmung nur immer fähig sind, weil die Berührung der grossen Theile niemals die Figuren gleich machen wird. Nun sind aber die kleinsten Theile, die wir wahrnehmen können, mathematische Punkte, und folglich ist dieser Maasstab mit dem obigen, der von der Zählung der Punkte hergenommen war, einerley; den wir schon vorhin zwar für richtig, aber doch für unbrauchbar erklärt haben. Wir müssen uns also nach etwas anderm umsehen, wenn wir die gegenwärtige Schwierigkeit heben wollen.

Es giebt einige Philosophen, welche kein Maas der Gleichheit angeben wollen, und welche behaupten, dass es schon hinlänglich wäre, zwei gleiche Objekte darzustellen, um uns einen richtigen Begriff von dieser Proportion zu geben. Alle Definitionen, sagen sie, sind ohne die Vorstellung solcher Objekte fruchtlos; und wenn wir dergleichen Objekte vor uns haben, so brauchen wir weiter keine Definition. Diesem Räsonnement gebe ich meinen vollkommenen Beifall; und räume ein, dass der einzige nützliche Begriff der Gleichheit und Ungleichheit von der ganzen vereinigten Erscheinung und der Vergleichung einzelner Objekte herrühre. Denn man weiss, dass das Auge, oder vielmehr die Seele, oft im Stande ist, bei einem einzigen Blicke die Verhältnisse der Körper zu bestimmen und zu sagen, ob sie einander gleich, oder ob der eine grösser oder kleiner sey, als der andere,

dere, ohne dafs wir erst nöthig haben, die Zahl ihrer kleinern Theile zu prüfen oder zu vergleichen. Dergleichen Urtheile find nicht nur ganz gemein, fondern auch oft gewifs und untrüglich. Wenn das Maas einer Ruthe und eines Fufses gegeben ift, fo kann die Seele fo wenig zweifeln, dafs das erftere länger ift, als das letztere, als fie bei den klärften und von felbft einleuchtendften Sätzen fich bedenkt.

Drei Proportionen find es, welche die Seele gewöhnlich bei der Erfcheinung ihrer Objekte unterfcheidet. Die Namen derfelben find: gröfser, kleiner und gleich. Aber obgleich ihre Entfcheidungen in Betreff diefer Proportionen bisweilen untrüglich find, fo find fie es doch nicht immer; und unfre Urtheile diefer Art find nicht weniger von Zweifeln und Irrthümern ausgenommen, als die Urtheile über alle andre Gegenftände. Oft verbeffern wir unfre Meinung durch eine nochmalige Ueberficht und ferneres Ueberlegen, und erklären diejenigen Objekte für gleich, die wir anfänglich für ungleich hielten, oder halten ein Objekt für kleiner, ob es uns gleich vorher gröfser zu feyn fchien, als ein anderes. Aber dies ift nicht die einzige Verbefferung, der diefe Urtheile über finnliche Gegenftände unterworfen find; oft entdecken wir unfern Irrthum erft dadurch, dafs wir die Objekte neben einander ftellen; oder, wo dies nicht angeht, durch den Gebrauch eines gemeinfchaftlichen und unveränderlichen Maafses, welches

uns

uns von ihren verschiedenen Proportionen unterrichtet. Und selbst diese Verbesserung ist wieder einer neuen Berichtigung fähig, die verschiedene Grade der Genauigkeit haben kann, je nachdem das Instrument beschaffen ist, womit man die Körper misst, und je nachdem die Sorgfalt ist, die man bei der Vergleichung anwendet.

Wenn also die Seele an diese Urtheile und ihre Berichtigungen gewöhnt ist, und wenn sie findet, dass dieselbige Proportion, welche macht, dass zwei Figuren dem Auge im Verhältniss der Gleichheit erscheinen, auch bewirkt, dass sie auf einander passen, und gegen ein gemeinschaftliches Maas, mit dem sie verglichen werden, ein gleiches Verhältniss behalten, so bilden wir uns einen gemischten Begriff von Gleichheit, der durch alle verschiedenen Arten der Vergleichung entstanden ist. Aber wir sind damit noch nicht zufrieden. Denn da uns die gesunde Vernunft überzeugt, dass es viel kleinere Körper giebt, als die, welche unsern Sinnen erscheinen; und da eine falsche Vernunft uns überreden kann, dass es unendlich kleinere Körper giebt; so sehen wir hieraus deutlich, dass uns kein Instrument und keine Kunst verliehen ist, so zu messen, dass wir dadurch gegen allen Irrthum und gegen alle Ungewissheit gesichert würden. Wenn man eins dieser kleinen Theilchen hinzuthut oder wegnimmt, so kann dies weder durch das Auge noch durch das Messen bemerkt werden; dennoch müssen wir in der Einbildung annehmen, dass zwei Figuren,

guren, die vorher einander gleich waren, nach einer solchen Verminderung oder Vermehrung einander nicht mehr gleich seyn können; wir setzen also hier einen gewissen eingebildeten Maasstab der Gleichheit voraus, wornach die Erscheinung und das Messen genau berichtiget wird, und der die Figuren auf ihre richtige Proportion zurück bringt. Dieser Maasstab ist jedoch blos eingebildet, denn da der wahre Begriff der Gleichheit durch eine individuelle Erscheinung entstanden ist, welche vermittelst der Nebeneinanderstellung oder des gemeinschaftlichen Maafses berichtiget ist, so ist der Begriff von irgend einer Verbesserung, die weit mehr erfordert, als alle Instrumente und Künste leisten können, eine blofse Erdichtung und eben so unbrauchbar, als unbegreiflich. Aber wenn auch gleich dieser Maasstab nur eingebildet ist, so ist doch die Erdichtung desselben sehr natürlich, ja es ist selbst alsdann für die Seele aufserordentlich nützlich, mit ihren Handlungen nach dieser Ordnung zu verfahren, wenn der Grund, welcher sie zuerst bestimmte, also anzufangen, weggefallen ist. Dies erhellet am deutlichsten in Absicht auf die Zeit: denn ob es hier gleich einleuchtend ist, dafs wir keine so genaue Methode haben, die Proportion ihrer Theile zu bestimmen, nicht einmal so genau wie bei der Ausdehnung, so haben doch die verschiedenen Berichtigungen unsrer Maafse, und ihre verschiedenen Grade von Genauigkeit, uns einen dunkeln und verworrenen Begriff von einer vollkommenen und

gänz-

gänzlichen Gleichheit verschafft. Derselbige Fall findet sich auch in vielen andern Subjekten. Ein Musiker, der sein Ohr durch beständige Reflexion und Aufmerksamkeit von Tage zu Tage berichtiget und eben dadurch verfeinert hat, urtheilt nachher immer nach diesem genauen Maasstabe, selbst wenn der Gegenstand desselben gar nicht wirklich gegenwärtig ist; er hat doch stets eine Idee von einer vollkommnen Tertie oder Oktave, ohne dass er im Stande ist, zu sagen, woher er seinen Maasstab hat. Ein Maler gebraucht die Farben zu derselbigen Erdichtung, ein Mechanikus die Bewegung, dem einen scheinen Licht und Schatten, dem andern Geschwindigkeit und Langsamkeit in seiner Einbildungskraft einer Vergleichung und einer Gleichheit fähig zu seyn, deren Genauigkeit sich weit über das Urtheil der Sinne erstreckt.

Dasselbige können wir auch auf die krummen und geraden Linien anwenden. Nichts ist den Sinnen einleuchtender, als der Unterschied zwischen einer krummen und geraden Linie, und wir formiren von keinen Objekten die Begriffe so leicht, als von diesen. Aber so leicht dieses Geschäft auch ist, so unmöglich ist es doch, eine Definition von denselben anzugeben, welche die Grenzen zwischen ihnen genau bestimmte. Ziehen wir Linien auf dem Papier oder auf einer fortgesetzten Fläche, so ist eine gewisse Ordnung da, nach welcher die Linien von einem Punkte zum andern laufen,

ſen, und wodurch ſie den vollſtändigen Eindruck einer geraden oder krummen Linie bewirken; aber dieſe Ordnung ſelbſt iſt uns nicht weiter bekannt, wir können nichts mehr wahrnehmen, als die ſo oder ſo geordneten ſinnlichen Gegenſtände. So iſt es auch mit dem Syſtem der untheilbaren Punkte; wir können uns ebenfalls nur einen entfernten Begriff von einem gewiſſen unbekannten Maasſtabe zu dieſen Objekten machen. Das Syſtem der unendlichen Theilbarkeit aber führt uns nicht einmal ſo weit, ſondern wir werden hier blos auf die allgemeine ſinnliche Darſtellung gewieſen, als eine Regel, welche beſtimmt, ob es gerade oder krumme Linien ſind. Ob wir aber gleich keine vollkommne Definition von dieſen Linien geben oder eine ganz genaue Methode erfinden können, die eine von der andern zu unterſcheiden; ſo hindert uns dieſes doch nicht, den erſten Schein durch eine genauere Prüfung zu berichtigen und nach einer gewiſſen Regel, von deſſen Richtigkeit uns mehrere Verſuche überzeugt haben, zu verbeſſern. Denn eben vermittelſt dieſer Berichtigungen und öftern verbeſſernden Wiederholungen derſelbigen Handlungen der Seele, ſelbſt wenn wir den Grund davon nicht ganz inne haben, bringen wir es ſo weit, daſs wir uns einen unbeſtimmten Begriff von einem genauen Maasſtabe für dieſe Figuren bilden, ohne daſs wir ſelbſt im Stande ſind, ihn zu erklären oder zu begreifen.

Es iſt wahr, die Mathematiker glauben eine ganz genaue Definition von einer geraden Linie zu geben,

geben, wenn ſie ſagen: ſie iſt der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten. Aber zuerſt merke ich an, daſs dieſes mehr die Entdeckung einer Eigenſchaft von der geraden Linie iſt, als eine genaue Definition derſelben. Denn ich frage einen jeden, ob er bei einer geraden Linie nicht unmittelbar an eine ſolche beſondere Erſcheinung, als eine gerade Linie iſt, denkt, und ob es nicht blos zufällig iſt, daſs er dieſe Eigenſchaft noch erwägt? Eine gerade Linie kann man an und für ſich ganz allein denken; aber dieſe Definition kann kein Menſch verſtehen, ohne eine Vergleichung mit andern Linien vorzunehmen, die man ſich mehr ausgedehnt vorſtellt. Im gemeinen Leben iſt es ein Grundſatz, daſs der gerade Weg immer der kürzeſte ſey, welches ungereimt ſeyn würde zu ſagen, wenn es nichts weiter hieſse, als der kürzeſte Weg iſt allemal der kürzeſte, welches ſeyn würde, wenn unſer Begriff der geraden Linie von dem Begriffe der kürzeſten Linie zwiſchen zwei Punkten gar nicht verſchieden wäre.

Sodann wiederhole ich das, was ich ſchon oben feſtgeſetzt habe, daſs wir nämlich keinen beſtimmtern Begriff von Gleichheit und Ungleichheit, Länge oder Kürze haben, als von einer geraden und krummen Linie, und daſs folglich der eine niemals für den andern einen richtigen Maasſtab abgeben kann. Ein genauer Begriff kann niemals auf ſolche gebauet werden, die ſelbſt ſchwankend und unbeſtimmt ſind.

Der

Der Begriff einer ebenen Fläche ist eben so wenig einer genauen und allgemeinen Definition fähig, als der Begriff einer geraden Linie; wir haben kein andres Mittel, eine solche Fläche zu unterscheiden, als ihre allgemeine sinnliche Darstellung. Umsonst stellen die Mathematiker eine ebene Fläche als erzeugt durch die Bewegung einer geraden Linie vor. Denn man wird sogleich einwenden, dass unser Begriff von einer Fläche eben so unabhängig von dieser Entstehungsart ist, als unser Begriff von einer Ellipse von dem Begriffe eines Kegels; dass der Begriff einer geraden Linie nicht bestimmter ist, als der einer ebenen Fläche; dass sich eine gerade Linie auch so unregelmäßsig bewegen kann, dass daraus eine ganz andre Figur, als eine Ebene entsteht; und dass wir also voraussetzen müssen, dass sie sich zwischen zwei Parallellinien auf derselbigen Ebene bewegt; welches denn eine Beschreibung wird, die ein Ding durch sich selbst erklärt, und die in einem beständigen Cirkel herumläuft.

Hieraus erhellet also deutlich, dass die allerwesentlichsten Begriffe der Geometrie, nämlich die der Gleichheit und Ungleichheit, der geraden Linie und der ebenen Fläche nach unsrer gewöhnlichen Methode sie sich vorzustellen, weit von einer genauen und deutlichen Bestimmung entfernt sind. Wir sind nicht nur unfähig, zu sagen, ob es einigermaßsen zweifelhaft sey, in welchem Falle dergleichen individuelle Figuren einander gleich seyen;

wenn

wenn eine ſolche Linie eine gerade, eine Fläche eine ebene Fläche ſey; ſondern wir können überall keinen Begriff von jener Proportion oder dieſen Figuren erlangen, der feſt und unveränderlich wäre. Wir müſſen ſtets an das ſchwache und trügliche Urtheil appelliren, welches ſich auf die ſinnliche Vorſtellung der Objekte ſtützt, und welches wir nach einem Kompaſſe oder gemeinen Maaſse berichtiget haben; und nehmen wir noch eine vollkommnere Verbeſſerung an, ſo iſt eine ſolche entweder unnütz oder nur eingebildet. Umſonſt würden wir unſre Zuflucht zu dem Gemeinorte nehmen, und eine Gottheit ins Spiel bringen, deren Allmacht ſie fähig machte, eine vollkommene geometriſche Figur zu zeichnen, und eine gerade Linie ohne Krümmung oder Biegung zu beſchreiben. Denn da das letzte Richtmaas für dieſe Figuren immer nur in den Sinnen und der Einbildungskraft geſucht werden muſs, ſo iſt es ungereimt, von einer Vollkommenheit zu ſprechen, die ſo hoch iſt, daſs dieſe Fähigkeiten gar nicht darüber entſcheiden können; da die wahre Vollkommenheit eines Dings doch eben in der Uebereinſtimmung mit ſeinem höchſten Muſter beſteht.

Wenn nun aber dieſe Begriffe ſo ſchwankend und ungewiſs ſind, ſo werde ich einen Mathematiker umſonſt fragen, worauf ſich denn ſeine untrügliche Gewiſsheit nicht nur der verwickeltſten und dunkelſten Sätze ſeiner Wiſſenſchaft ſtütze, ſondern ſelbſt die Gewiſsheit ſeiner allgemeinſten und alltäg-

alltäglichſten Principien? Wie kann er mir z. E. beweiſen, daſs zwei gerade Linien kein gemeinſchaftliches Segment haben können? oder daſs es unmöglich iſt, mehr als eine gerade Linie zwiſchen zwei Punkten zu ziehen? Wollte er mir ſagen, daſs dieſe Meinungen offenbar ungereimt und gegen unſre klärſten Begriffe ſeyn würden; ſo antworte ich, daſs ich zwar zugebe: wenn zwei gerade Linien ſich mit einem merkbaren Winkel gegen einander neigen, ſo iſt es freilich ungereimt, ſich einbilden zu wollen, daſs ſie ein gemeinſchaftliches Segment haben. Aber man ſetze, dieſe Linien nähern ſich etwa in zwanzig Meilen einen Zoll, ſo ſehe ich nichts Abſurdes darinnen, wenn ich behaupte, daſs ſie bei ihrer Berührung in Eine zuſammenlaufen. Denn, ich bitte euch, nach welchem Geſetze, nach welchem Richtmaaſse urtheilt ihr, wenn ihr behauptet, daſs die Linie, mit welcher ich ſie habe zuſammenlaufen laſſen, unmöglich mit der, mit welcher ſie einen ſo ſchmalen Winkel macht, Eine gerade Linie ausmachen könne? Ihr müſſet doch irgend einen Begriff von einer geraden Linie haben, mit welcher jene Linie nicht zuſammenfällt. Glaubt ihr, daſs die Punkte nicht in derſelbigen Ordnung und nach derſelbigen Regel auf einander folgen, als es die Natur einer geraden Linie erfordert? So muſs ich euch ſagen, auſser, daſs ihr hierdurch einräumt, daſs die Ausdehnung aus untheilbaren Punkten zuſammengeſetzt ſey, welches vielleicht mehr iſt, als ihr zugeben wollet, auſſer-

dem muss euch noch lehren, dass dieses erstlich nicht das Richtmaas ist, nach welchem wir den Begriff einer geraden Linie bilden; und zweitens, gesetzt, es wäre es auch, so haben wir doch nicht eine solche Festigkeit in unsern Sinnen und in unsrer Einbildung, dass wir dadurch ganz genau bestimmen könnten, wo diese Ordnung verletzt oder beobachtet wäre. Das ursprüngliche Richtmaas einer geraden Linie ist im Grunde nichts, als eine allgemeine sinnliche Vorstellung; und da können gerade Linien immer so gemacht seyn, dass sie zusammenlaufen, und doch mit diesem Richtmaasse zusammenstimmen, wenn es auch nach allen nur thunlichen und erdenklichen Mitteln geschärft und berichtiget wäre. Auf welche Seite sich nun die Mathematiker schlagen mögen, so kommen sie immer in dieses Dilemma. Wollen sie über Gleichheit oder andre Proportionen nach dem genauen und akkuraten Maasstabe, nämlich durch Aufzählung der kleinen untheilbaren Theile, urtheilen, so gebrauchen sie erstlich einen Maasstab, der in der Anwendung unnütz ist, und zweitens bestätigen sie die Untheilbarkeit der Ausdehnung, welche sie doch bestreiten wollten. Oder wenden sie, wie gewöhnlich, den weniger genauen Maasstab an, der von der Vergleichung der Objekte bei ihrer allgemeinen Erscheinung hergenommen und durch empirische Messungen und Nebeneinanderstellungen verbessert ist; so sind ihre Grundprincipien, wenn sie gleich gewiss und untrüglich sind, doch

doch zu grob, um den Grund von dergleichen subtilen Folgerungen auszumachen, wie man gewöhnlich daraus zieht. Die ersten Principien sind auf Sinne und Einbildungskraft gegründet. Die Schlüsse daraus können also nie über diese Vermögen hinausgehen, und dürfen ihnen noch weit weniger widersprechen.

Dies mag uns die Augen ein wenig öffnen und uns beweisen, dass keine geometrischen Demonstrationen für die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung so viel Kraft haben könne, als man geneigt ist, jedem Beweise einzuräumen, der mit dergleichen prächtigen Titeln pranget. Zugleich können wir hieraus den Grund lernen, warum der Geometrie in diesem einzigen Punkte die Evidenz fehlt, da alle ihre übrigen Schlüsse unsern vollsten Beifall erzwingen. Und in der That, es scheint mehr erforderlich zu seyn, einen Grund von dieser Ausnahme anzugeben, als zu zeigen, dass wir wirklich eine solche Ausnahme machen und alle mathematischen Beweise für die unendliche Theilbarkeit als gänzlich sophistisch betrachten müssen. Denn es ist offenbar, dass, da kein Begriff von Quantität ins Unendliche theilbar ist, keine einleuchtendere Ungereimtheit gedacht werden kann, als das Bemühen, zu beweisen, dass die Quantität selbst eine unendliche Theilung zulasse, und dies noch dazu durch Begriffe zu beweisen, welche in diesem Stücke gerade einander entgegengesetzt sind. Und so wie diese Ungereimtheit von

felbft erhellet, fo giebt es keinen auf fie gegründeten Beweis, der nicht eine neue Ungereimtheit bei fich führte, und der nicht einen offenbaren Widerfpruch in fich enthielte.

Zu Beifpielen dienen folche Beweife für die unendliche Theilbarkeit, welche von dem **Punkte der Berührung** hergenommen find. Ich weifs gewifs, es wird fich kein Mathematiker nach den Figuren wollen beurtheilen laffen, die er auf dem Papiere entwirft, denn diefe find nur nachläffige Zeichen von dem, was er vortragen will, die nur dazu dienen follen, gewiffe Begriffe, welche der Grund aller unfrer Schlüffe find, defto leichter herbeizuführen. Diefe Begriffe find es alfo einzig und allein, auf welche ich meine Streitfrage einfchränke. Ich verlange alfo von unferm Mathematiker, fich die Begriffe von Cirkel und gerader Linie fo genau als möglich auszubilden; und fodann frage ich ihn, ob er bei dem Begriffe ihrer Berührung fie fo denkt, dafs fie fich in einem mathematifchen Punkte berühren, oder ob er fie fich in der Einbildung nothwendig fo vorftellen mufs, dafs fie einen gewiffen Raum hindurch zufammen fortlaufen.

Zu welcher Partei er fich nun auch fchlagen mag, fo verwickelt er fich immer in gleiche Schwierigkeiten. Behauptet er, er könne fich einbilden, dafs diefe Figuren bei der Zeichnung, in feiner Einbildung, fich blos in einem Punkte berühren, fo giebt er die Möglichkeit des Begriffs, und folglich auch der Sache felbft zu. Sagt er, dafs er fich diefe

Linien

Linien in seinem Begriffe von der Berührung als zusammenlaufend gedenken müsse, so erkennt er die Trüglichkeit der geometrischen Demonstrationen an, wenn sie über einen gewissen Grad der Kleinheit getrieben werden; denn es müssen ihm gewiss dergleichen Demonstrationen gegen das Zusammenlaufen einer geraden Linie und eines Cirkels bekannt seyn; d. h. mit andern Worten, er kann beweisen, dass ein Begriff, nämlich der der Konkurrenz, mit zwei andern Begriffen, nämlich denen des Cirkels und der geraden Linie, sich **nicht vertragen**; ob er gleich zu gleicher Zeit anerkennt, dass diese Begriffe vollkommen **mit einander zusammenstimmen**.

Fünfter Abschnitt.

Fortsetzung derselben Materie.

Wenn der zweite Theil meines Systems wahr ist, dass **der Begriff des Raums oder der Ausdehnung nichts, als der Begriff sichtbarer oder fühlbarer Punkte sey, die nach einer gewissen Ordnung gestellt sind**; so folgt, dass wir keinen Begriff von einem **leeren Raume** bilden können, oder von einem Raume, wo nichts Sichtbares oder Fühlbares wäre. Hiergegen entspringen drei Einwürfe, welche ich zusammen prüfen will, weil die Antwort,

wort, die ich auf den einen zu geben habe, eine Folge von der iſt, die ich für die andern gebrauchen will.

Erſtlich kann man ſagen: Die Menſchen haben ſeit vielen Jahrhunderten über den leeren und vollen Raum disputirt, ohne daſs ſie im Stande geweſen ſind, die Sache zu einer endlichen Entſcheidung zu bringen; und die Philoſophen halten ſich ſelbſt bis auf dieſen Tag noch für berechtigt, unter beiden Meinungen eine zu wählen, je nachdem ſie ihre Phantaſie leitet. Aber der Streit über die Dinge ſelbſt mag einen Grund haben, welchen er will, ſo muſs man doch zugeben, daſs ſich wenigſtens in Beziehung auf die Begriffe etwas Gewiſſes ausmachen laſſen müſſe, und daſs es ganz unmöglich ſey, daſs die Menſchen über den leeren Raum ſo lange hätten räſonniren und ihn entweder vertheidigen oder verwerfen können, wenn ſie nicht wenigſtens einen Begriff von dem hätten, was ſie vertheidigen oder verwerfen.

Zweitens, wenn man dieſen Beweis für die Realität, oder wenigſtens für die Möglichkeit des Begriffs eines Vakuums nicht ſollte gelten laſſen, ſo werden ſie folgende Schlüſſe beweiſen können. Jeder Begriff iſt möglich, der eine nothwendige und richtige Folge anderer möglichen Begriffe iſt. Wenn wir nun annehmen, daſs die Welt gegenwärtig den Raum erfülle, ſo können wir ſie uns leicht ohne Bewegung denken; und dieſer Begriff muſs gewiſs als möglich eingeräumt werden. Es muſs ferner

als

als möglich angenommen werden, dafs ein Theil der Materie durch die göttliche Allmacht vernichtet werden könne, während dafs der andere in Ruhe bleibt. Denn da jeder Begriff, in dem etwas zu unterfcheiden ift, auch in der Einbildung trennbar ift, und da jeder in der Einbildung trennbare Begriff auch als insbefondere exiftirend gedacht werden kann; fo ift offenbar, dafs die Exiftenz des einen Theilchens der Materie die Exiftenz eines andern eben fo wenig in fich enthält, als eine viereckichte Figur in einem gewiffen Körper die viereckichte Figur eines andern. Gefteht man dies zu, fo frage ich, was entfteht aus der Verbindung der zwei möglichen Begriffe von Ruhe und Vernichtung, und was mufs nach unfrer Vorftellung auf die Vernichtung aller Luft und aller noch fo feinen Materie in einem Zimmer erfolgen, wenn wir annehmen, dafs die Wände ohne alle Bewegung und Veränderung ftehen blieben? Einige Metaphyfiker antworten, dafs, da Materie und Ausdehnung daffelbige wären, die Vernichtung der einen auch die Vernichtung der andern nothwendig nach fich ziehen müffe; und dafs fodann zwifchen den Wänden gar keine Entfernung mehr feyn könnte, fondern dafs fie fich berühren würden; gerade fo wie meine Hand das Papier berührt, welches unmittelbar vor mir ift. Aber obgleich diefe Antwort fehr gewöhnlich ift, fo fordere ich doch diefe Metaphyfiker auf, fich die Materie nach ihrer Hypothefe vorzuftellen, und fich einzubilden,

wie

wie Fusboden und Decke mit allen gegen einander überstehenden Seiten des Zimmers sich gegenseitig berühren und doch dabei in Ruhe bleiben und dieselbige Stellung behalten können. Denn wie können zwei Wände, deren Richtung von Süden nach Norden geht, sich berühren, wenn sie an die entgegengesetzten Enden zweier andern Wände stoſsen, die von Osten nach Westen laufen? Und wie kann die Decke und der Fusboden jemals zusammen kommen, wenn sie durch vier Wände getrennt sind, die eine ganz entgegengesetzte Stellung haben? Aendert ihr ihre Lage, so nehmt ihr eine Bewegung an. Stellt ihr euch etwas zwischen ihnen vor, so setzt ihr eine neue Schöpfung zum Voraus. Hält man sich genau an die zwei Begriffe von Ruhe und Vernichtung, so ist der Begriff, welcher daraus entspringt, offenbar nicht der Begriff von einer Berührung der Theile, sondern etwas anders; welches nach einem richtigen Schlusse der Begriff eines Vakuums seyn muſs.

Der dritte Einwurf treibt die Sache noch weiter, und behauptet nicht nur, daſs der Begriff des Leeren nicht nur real und möglich, sondern selbst nothwendig und unvermeidlich sey. Diese Behauptung gründet sich auf die Bewegung, welche wir in den Körpern wahrnehmen, die, wie man vorgiebt, ganz unmöglich und unbegreiflich seyn würde, wenn man nicht einen leeren Raum zuläſst, in welchem sich der eine Körper bewegen müſste, um dem andern Platz zu machen. Ich brauche

brauche diesen Einwurf nicht weitläuftiger vorzutragen, da er hauptsächlich in die Physik oder Mechanik gehört, und also ausser unsrer gegenwärtigen Sphäre liegt.

Um diese Einwürfe zu beantworten, muss ich ziemlich weit ausholen, und die Natur und den Ursprung verschiedener Begriffe betrachten, damit wir nicht streiten, ohne den Streitpunkt genau zu verstehen. Der Begriff der Finsterniss ist kein positiver Begriff, sondern blos eine Negation des Lichts, oder, eigentlich zu reden, der farbichten und sichtbaren Punkte. Dies ist einleuchtend. Ein Mensch, der sein Gesicht hat, nimmt nichts anders wahr, wenn er seine Augen nach allen Gegenden wendet, die völlig alles Lichts beraubt sind, als der Blindgebohrne; und es ist gewiss, dass ein solcher Mensch keinen Begriff weder von Licht noch von Finsterniss hat. Hieraus folgt, dass wir den Eindruck einer Ausdehnung ohne Materie nicht etwa von der Entfernung aller sichtbaren Gegenstände erhalten; und dass der Begriff einer gänzlichen Finsterniss niemals mit dem Begriffe des leeren Raums einerlei seyn könne.

Man setze ferner, es werde ein Mensch in die Luft gehoben und von einer unsichtbaren Macht ganz sanft fortgeführet; so ist klar, dass er nichts fühlt, und dass er weder einen Begriff von der Ausdehnung, noch irgend einen Begriff von dieser unveränderlichen Bewegung erhält; ja man setze selbst, er bewege seine Füsse hin und her, so kann auch

auch dieses ihm noch nicht einen solchen Begriff verschaffen. In diesem Falle fühlt er zwar eine gewisse Sensation oder einen Eindruck, dessen Theile auf einander folgen und ihm den Begriff der Zeit geben; aber die Theile sind gewiss nicht in eine solche Ordnung gestellt, die nothwendig ist, wenn man einen Begriff von Raum oder Ausdehnung erhalten soll.

Hieraus erhellet also deutlich, dass Finsterniss und Bewegung, wobei man von allem Sichtbaren und Fühlbaren abstrahirt, uns nimmermehr einen Begriff von Ausdehnung ohne Materie oder von einem leeren Raume geben können; die nächste Frage ist, ob sie uns diesen Begriff verschaffen können, wenn sie mit etwas Sichtbarem und etwas Fühlbarem verbunden sind?

Alle Körper, die sich unserm Auge entdecken, erscheinen, als ob sie auf einer ebenen Fläche gemahlt wären, und ihre verschiedenen Grade der Entfernung werden mehr durch die Vernunft, als durch die Sinne von uns entdeckt. Dies wird von allen Philosophen angenommen. Wenn ich meine Hand vor mich hin halte und meine Finger aus einander sperre, so sind sie durch die blaue Farbe des Firmaments eben so vollkommen von einander abgesondert, als sie es durch irgend ein sichtbares Objekt, das ich dazwischen stellen könnte, nur immer seyn könnten. Um also zu erkennen, ob uns das Gesicht zu der Impression und zu dem Begriffe von dem Leeren verhelfen kann, so müssen wir annehmen,

nehmen, dafs bei einer totalen Finsternifs uns erleuchtete Körper vorgeftellt würden, deren Licht blos und allein diefe Körper felbft entdeckt, ohne uns eine Impreffion von den uns umgebenden Objekten zu geben.

Eine gleiche Vorausfetzung müffen wir auch in Betreff der Gegenftände unfres Gefühls annehmen. Wir dürfen nicht eine gänzliche Entfernung aller fühlbaren Gegenftände vorausfetzen: durch das Fühlen mufs immer Etwas wahrgenommen werden. Nach einer Zwifchenzeit oder nach einer Bewegung der Hand oder eines andern Organs der Empfindung können wir einem andern Objekte des Fühlens begegnen, und wenn wir dies verlaffen, ftofsen wir wieder auf ein anderes, und fo fort, fo lange es uns gefällt. Die Frage ift nun, ob nicht etwa diefe Intervallen uns den Begriff einer Ausdehnung ohne Körper verfchaffen?

Um mit dem erften Falle anzufangen; fo ift klar, dafs, wenn nur zwei leuchtende Körper dem Auge erfcheinen, fo können wir wahrnehmen, ob fie mit einander verbunden oder von einander getrennt find, ob fie durch einen grofsen oder kleinen Zwifchenraum von einander abftehen, und wenn fich diefe Diftanz ändert, fo können wir ihre Zu- oder Abnahme mit der Bewegung der Körper wahrnehmen. Aber da in dem angenommenen Falle der Zwifchenraum kein farbichtes oder fühlbares Ding ift, fo kann man fich hier ein folches Vakuum oder eine folche von Allem gereinigte Ausdehnung denken,

denken, die nicht nur der Verſtand einſehen, ſondern die auch die Sinne wahrnehmen können.

Dies iſt unſre natürliche und ganz gewöhnliche Art zu denken, die wir aber bei einigem Nachdenken bald werden verbeſſern lernen. Wenn ſich zwei Körper darſtellen, wo vorher eine gänzliche Finſterniſs war, ſo iſt die einzige Veränderung, die zu entdecken iſt, in der Erſcheinung dieſer zwei Objekte zu ſuchen, alles übrige bleibt, wie zuvor, eine vollkommne Negation des Lichts und aller farbichten oder fühlbaren Objekte. Dies iſt nicht nur wahr in Beziehung auf das, was von dieſen Körpern entfernt iſt, ſondern auch von dem wahren Zwiſchenraume, der ſich zwiſchen ihnen findet, er iſt nichts, als Finſterniſs oder Mangel des Lichts; ohne Theile, ohne Zuſammenſetzung, unveränderlich und untheilbar. Da alſo dieſer Zwiſchenraum eine Wahrnehmung verurſacht, die von der gar nicht verſchieden iſt, die ein Blinder durch ſeine Augen empfängt, oder die uns in der dunkelſten Nacht zugeführt werden kann, ſo muſs ſie mit derſelben einerlei Eigenſchaften haben: und da uns Blindheit und Finſterniſs keinen Begriff von Ausdehnung geben, ſo iſts unmöglich, daſs die dunkle und gar nicht unterſcheidbare Entfernung zwiſchen zwei Körpern jemals dieſen Begriff hervorbringen ſollte.

Der einzige Unterſchied zwiſchen einer abſoluten Finſterniſs und der Erſcheinung von zwei oder mehr ſichtbaren lichten Körpern beſteht, wie ich geſagt habe, in den Objekten ſelbſt, und in

der

der Art, wie ſie unſre Sinne afficiren. Die Winkel, welche die Lichtſtrahlen, die von ihnen kommen, mit einander formiren; die Bewegung, die in dem Auge erfordert wird, wenn es von einem zum andern übergeht, und die verſchiedenen Theile der Organe, welche durch ſie afficirt werden; dieſe bringen die einzigen Wahrnehmungen hervor, aus welchen wir über die Entfernung urtheilen können. Da aber jede dieſer Wahrnehmungen für ſich einfach und untheilbar iſt, ſo können ſie uns niemals den Begriff der Ausdehnung verſchaffen.

Dies wollen wir durch die Betrachtung des Sinnes, den man das Gefühl nennt, erläutern, und durch die eingebildete Entfernung oder den Zwiſchenraum, der ſich zwiſchen fühlbaren oder ſoliden Gegenſtänden findet. Ich ſetze zwei Fälle, nämlich den, daſs ein Menſch, der in die Luft gehoben wird, ſeine Füſse frei hin und her bewege, ohne an einen fühlbaren Gegenſtand zu ſtoſsen; und ſodann den, daſs ein Menſch, der etwas Fühlbares empfindet, es verläſst, und nach einer merklichen Bewegung wieder ein andres fühlbares Objekt wahrnimmt; und dann frage ich, worinnen die Verſchiedenheit zwiſchen dieſen zwei Fällen beſtehe? Kein Menſch wird ein Bedenken tragen, der Antwort beizutreten, daſs er ganz allein in der Wahrnehmung dieſer Objekte beſteht, und daſs die Empfindung, welche von der Bewegung entſpringt, in beiden Fällen dieſelbe iſt. Da nun dieſe Empfindung nicht im Stande iſt, uns zu dem Begriffe der Aus-

Ausdehnung zu verhelfen, wenn ſie nicht von einer andern Wahrnehmung begleitet iſt; ſo kann ſie uns eben ſo wenig dieſen Begriff verſchaffen, wenn ſie mit Impreſſionen fühlbarer Gegenſtände vermiſcht iſt. Denn dieſe Miſchung bringt keine Veränderung in ihr hervor.

Aber obgleich Bewegung und Finſterniſs weder allein, noch in Begleitung fühlbarer und ſichtbarer Gegenſtände, uns den Begriff eines Vakuums oder einer Ausdehnung ohne Materie verſchaffen können, ſo ſind ſie doch die Urſachen, weshalb wir uns fälſchlich einbilden, dergleichen Begriffe formiren zu können. Denn es iſt ein ſehr nahes Verhältniſs zwiſchen der Bewegung und der Finſterniſs und einer realen Ausdehnung oder der Zuſammenſetzung von ſichtbaren und fühlbaren Objekten.

Erſtlich haben wir zu bemerken, daſs zwei ſichtbare Gegenſtände, die mitten in einer gänzlichen Finſterniſs erſcheinen, die Sinne gerade ſo afficiren, und vermittelſt der Strahlen, welche von ihnen in das Auge ſchieſsen, denſelben Winkel bilden, als ob der Raum zwiſchen ihnen mit ſichtbaren Gegenſtänden angefüllt wäre, wodurch wir einen wahren Begriff von der Ausdehnung erhalten. Die Empſindung der Bewegung iſt gleichfalls dieſelbe, wenn nichts Fühlbares zwiſchen den beiden Körpern iſt, wie wenn wir einen zuſammengeſetzten Körper fühlen, deſſen verſchiedene Theile neben einander geſetzt ſind.

Zwei-

Zweitens finden wir durch Erfahrung, dafs zwei Körper, welche fo geftellt find, dafs fie die Sinne gerade fo afficiren, wie zwei andere, zwifchen denen fich fichtbare ausgedehnte Gegenftände finden, im Stande find, diefelben ausgedehnten Objekte aufzunehmen, ohne einen merklichen Stos zu erhalten, oder durchdrungen zu werden, und ohne an dem Winkel eine Veränderung zu erleiden, unter welchem fie den Sinnen erfcheinen. So wie uns die Erfahrung lehrt, dafs wir ein Objekt nach einem andern nicht fühlen können, ohne ein Intervallum, wo wir die Empfindung von der Bewegung unfrer Hand oder fonft eines Sinnenorgans fühlen; fo zeigt fie uns auch, dafs es möglich ift, dafs daffelbe Objekt mit derfelbigen Empfindung von Bewegung gefühlt werden kann, wenn gleich Eindrücke von andern foliden und fühlbaren Objekten, die dazwifchen liegen, während der Bewegung gefühlt werden. Das heifst mit andern Worten, eine unfichtbare und unfühlbare Diftanz kann in eine fichtbare und fühlbare verwandelt werden, ohne dafs in den von einander ftehenden Objekten irgend eine Veränderung vorgehe.

Drittens bemerke ich als ein anderes Verhältnifs zwifchen diefen zwei Arten der Entfernung, dafs fie beinahe diefelbigen Wirkungen auf jede natürliche Erfcheinung haben. Denn da die Wirkung aller Befchaffenheiten, wie Hitze, Kälte, Licht, Attraktion u. f. w. fich nach Maasgabe ihrer Entferntheit vermindern; fo bemerkt man nur einen gerin-

geringen Unterfchied, ob diefe Diftanz mit zufammengefetzten und fühlbaren Objekten erfüllt fey, oder ob fie nur durch die Art bekannt fey, wie von einander abftehende Gegenftände die Sinne afficiren.

Hier find alfo drei Verhältniffe zwifchen dem Abftande, welcher den Begriff der Ausdehnung giebt, und dem andern, der gar nicht mit farbichten oder foliden Gegenftänden angefüllt ift. Die von einander abftehenden Objekte afficiren die Sinne auf gleiche Weife, fie mögen auf die eine oder die andre Art von einander getrennt feyn; die zweite Art von Abftand kann in die erfte verwandelt werden, und beide Arten vermindern die Kraft jeder Qualität gleich ftark.

Diefe Verhältniffe zwifchen den zwei verfchiedenen Arten von Abftande werden uns einen leichten Grund angeben, wie die eine Art fo oft für die andre Art hat genommen werden können, und wie man fich eingebildet habe, einen Begriff von der Ausdehnung zu befitzen, ohne den Begriff irgend eines Objekts weder des Gefichts, noch des Gefühls. Denn man kann es als eine allgemeine Maxime in der menfchlichen Naturwiffenfchaft annehmen, dafs da, wo eine enge Verbindung zwifchen zwei Begriffen ift, die Seele aufserordentlich leicht geneigt fey, fie mifszuverftehen, und in allen ihren Diskurfen und Räfonnements fie mit einander zu verwechfeln. Diefe Erfcheinung kömmt bei fo vielen Gelegenheiten vor, und ift von fo grofsen Folgen,

dafs

dafs ich nicht umhin kann, einen Augenblick dabei zu verweilen, und die Urfachen davon zu unterfuchen. Vorläufig mufs ich nur bemerken, dafs man ja die Erfcheinung felbft von den Urfachen der Erfcheinungen unterfcheiden, und fich nicht einbilden müffe, dafs, wenn mit den letztern einige Ungewifsheit verbunden ift, die erftern eben fo ungewifs feyn müffen. Die Erfcheinung kann real feyn, obgleich meine Erklärung davon fchimärifch ift. Die Falfchheit des einen ift nicht eine Folge von der Falfchheit des andern; ob wir gleich zu gleicher Zeit bemerken müffen, dafs es uns fehr natürlich ift, dergleichen Folgerungen zu ziehen; welches eben ein fehr deutlicher Beleg zu dem Satze ift, den ich mir zu erklären vorgenommen habe.

Wenn ich die Verhältniffe von Aehnlichkeit, Kontiguität und Kauffalität als letzte Gründe der Vereinigung unter Begriffen annahm, ohne ihre fernern Urfachen zu unterfuchen, fo war es mehr, um meinem erften Grundfatze treu zu bleiben, nach welchem wir zuletzt doch bei einer Erfahrung ftehen bleiben müffen, als aus Mangel eines fcheinbaren und plaufiblen Grundes, den ich bei Gelegenheit diefer Materie hätte aus einander fetzen können. Es würde mir leicht gefallen feyn, eine Art von Struktur des Gehirns zu erfinnen und zu zeigen, wie bei der Vorftellung eines Begriffs die Lebensgeifter in alle benachbarte Wege laufen, und die andern Begriffe, die mit ihr in Verbindung ftehen, aufftören. Aber ob ich gleich ei-

 nige

nige Vortheile, die ich aus diefer Erklärungsart des Zufammenhangs der Begriffe hätte ziehen können, vernachläffiget habe, fo fehe ich mich doch genöthigt, hier meine Zuflucht zu ihr zu nehmen, um die Irrthümer zu erklären, die aus diefen Verhältniffen entftehen. Da nämlich die Seele eine Kraft hat, nach Belieben einen Begriff zu erwecken, fobald fie die Lebensgeifter nach derjenigen Gegend des Gehirns bewegt, wo der Begriff feinen Sitz hat; fo erwecken diefe Lebensgeifter den Begriff allemal, wenn fie gerade wieder auf diefelbige Spur kommen und diejenige Zelle berühren, welche dem Begriffe gehört. Da aber ihre Bewegung felten eine gerade Richtung hat, und fich natürlicherweife bald auf diefe, bald auf jene Seite ein wenig wendet; fo fallen aus diefem Grunde die Lebensgeifter in die benachbarten Wege, und erwecken andre verbundene Begriffe, ftatt deren, welche die Seele anfänglich zu ihren Zwecken verlangte. Diefe Verwechfelung merken wir nicht allemal, fondern fetzen immer noch denfelbigen Lauf der Gedanken fort, gebrauchen die Beziehungsbegriffe, die fich uns darbieten, und wenden fie in unferm Räfonnement gerade fo an, als ob fie mit denen, die wir verlangten, einerlei wären. Dies ift die Urfache von mehrern Irrthümern und Trugfchlüffen in der Philofophie, wie fich folches natürlich denken läfst, und wie man leicht zeigen könnte, wenn es die Gelegenheit erforderte.

Von

Von den drei obigen Verhältnissen ist das Verhältniss der Aehnlichkeit die fruchtbarste Quelle von Irrthümern; und, in der That, es giebt wenig Irrthümer im Schliessen, welche nicht grossentheils ihren Ursprung darin haben. Aehnliche Begriffe stehen nicht nur mit einander im Verhältnisse, sondern die Handlungen des Verstandes, die wir bei ihrer Betrachtung gebrauchen, sind auch so wenig verschieden, dass wir nicht im Stande sind, sie von einander zu unterscheiden. Dieser letzte Umstand ist von wichtigen Folgen; und wir können es für etwas ganz Allgemeines gelten lassen, dass, wo die Handlungen des Gemüths in Bildung zweier Begriffe sich ähnlich oder dieselben sind, wir allemal Gefahr laufen, diese Begriffe zu verwechseln und den einen statt des andern zu nehmen. Hiervon werden wir in der Folge dieser Abhandlung mehrere Beispiele sehen. Aber obgleich die Aehnlichkeit dasjenige Verhältniss ist, welches am leichtesten einen Irrthum in den Begriffen veranlassen kann, so können doch auch die beiden andern der Kontiguität und Kaussalität denselben Einfluss haben. Wir könnten die Figuren der Dichter und Redner als hinreichende Beweise hiervon vorbringen, wenn es eben so gewöhnlich, als vernünftig wäre, in metaphysischen Abhandlungen unsre Beweise aus diesem Reiche zu ziehen. Allein, damit die Metaphysiker dies nicht als unter ihrer Würde verwerfen mögen, so will ich einen Beweis von einer Bemerkung entlehnen, welche recht eigentlich

auf ihrem eignen Gebiete gemacht iſt, nämlich von der Bemerkung, daſs es ganz gewöhnlich iſt, daſs die Menſchen Worte ſtatt der Begriffe gebrauchen, und daſs ſie in ihrem Räſonnement, anſtatt zu denken, blos reden. Wir gebrauchen Worte ſtatt Begriffe, weil ſie gemeiniglich ſo feſt unter einander verknüpft ſind, daſs die Seele ſie auſserordentlich leicht mit einander verwechſelt. Und dieſes iſt ebenfalls der Grund, warum wir den Begriff des Abſtandes, der weder als ſichtbar noch als fühlbar betrachtet wird, an die Stelle derjenigen Ausdehnung ſetzen, welche nichts iſt, als eine Zuſammenſetzung von ſichtbaren oder fühlbaren Punkten, die in einer gewiſſen Ordnung geſtellt ſind. In der Verurſachung dieſes Irrthums kommen die zwei Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der Kauſſalität zuſammen. Denn da die erſte Art des Abſtandes in die zweite verwandelt werden kann, ſo iſt ſie in dieſer Hinſicht eine Art von Urſache; und die Gleichheit in der Art und Weiſe, wie ſie die Sinne afficiren und jede Qualität vermindern, macht das Verhältniſs der Aehnlichkeit aus.

Nach dieſer Reihe von Schlüſſen und Erklärungen meiner Grundſätze bin ich nun im Stande, auf alle gemachten Einwürfe zu antworten, ſie mögen nun aus der Metaphyſik oder aus der Mechanik entlehnt ſeyn. Der häufige Streit über ein Vakuum oder eine Ausdehnung ohne Materie beweiſt nicht die Realität des Begriffs, worüber geſtritten wird; denn es iſt nichts gewöhnlicher, als Menſchen

schen zu sehen, die sich in diesem Stücke täuschen; besonders, wenn sich vermittelst eines engen Verhältnisses ein andrer Begriff darstellt, welcher die Gelegenheit ihres Irrthums ist.

Dieselbige Antwort können wir auch auf den zweiten Einwurf geben, der von der Verbindung der Begriffe von Ruhe und Vernichtung hergenommen ist. Wenn alles Reale in einem Zimmer vernichtet ist, und die Mauern unbeweglich stehen bleiben, so muss das Zimmer gerade noch so wahrgenommen werden, als jetzt, da die Luft, welche es erfüllt, kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist. Diese Vernichtung läfst dem Auge jenen erdichteten Abstand, welcher durch die verschiedenen Theile des Organs, die afficirt worden sind, entdeckt ist; und dem Gefühl denjenigen, welcher in der Empfindung der Bewegung der Hand oder eines andern Gliedes des Körpers besteht. Umsonst würden wir noch etwas weiter zu entdecken suchen. Wir mögen diese Materie drehen und wenden, wie wir nur immer wollen, wir finden ausser diesen Impressionen nichts, was ein solches Objekt nach der vorausgesetzten Vernichtung hervorbringen könnte; und es ist schon bemerkt worden, dass Impressionen keine Begriffe verursachen können, als solche, die ihnen ähnlich sind.

Wenn man annehmen kann, dass ein Körper zwischen zwei andern vernichtet wird, ohne dass dadurch eine Veränderung in denen vorgeht, welche

che ihn von allen Seiten umgeben, so muss man sich eben so leicht vorstellen, wie ein neuer geschaffen werden kann, ohne dass dadurch eine Veränderung vorgeht. Nun aber hat die Bewegung eines Körpers gerade die Wirkung, als seine Erschaffung. Die abstehenden Körper werden in dem einen Falle nicht mehr afficirt, als in dem andern. Dies reicht hin, die Einbildungskraft zu befriedigen, und beweist, dass kein Widerstreit in einer solchen Bewegung sey. Hernach kommt die Erfahrung ins Spiel, und überzeugt uns, dass zwei Körper, welche die obenbeschriebene Lage gegen einander haben, wirklich mit einer solchen Fähigkeit versehen sind, Körper zwischen sich aufzunehmen, und dass der Verwandlung des unsichtbaren und unfühlbaren Abstandes in einen sichtbaren und fühlbaren kein Hinderniss im Wege steht. So natürlich inzwischen diese Verwandlung scheinen mag, so können wir doch nicht sicher seyn, ob sie wirklich ausführbar ist, bevor uns nicht die Erfahrung darüber belehrt hat.

So scheint es also, als ob ich die drei obigen Einwürfe beantwortet hätte; ob ich gleich zu gleicher Zeit einsehe, dass wenige damit zufrieden seyn werden, und dass man unmittelbar wieder neue Einwürfe und Schwierigkeiten vorbringen wird. Man wird wahrscheinlicherweise sagen, dass mein Räsonnement nichts in der Materie selbst aufhellet, dass ich nur die Art und Weise erkläre, wie Objekte die Sinne afficiren, ohne die reale Natur und die

die Wirkungen derfelben felbft aus einander zu fetzen. Ob fich gleich nichts Sichtbares oder Fühlbares zwifchen zwei Körpern findet, fo finden wir doch durch Erfahrung, dafs die Körper in Beziehung auf das Auge in derfelbigen Ordnung gefetzt werden können, und dafs diefelbe Bewegung der Hand erfordert wird, wenn fie von einem Objekte zum andern fortgehen will, als wenn er durch etwas Sichtbares und Fühlbares getheilt wäre. Man findet alfo durch Erfahrung, dafs diefe unfichtbare und unfühlbare Diftanz eine Fähigkeit enthält, einen Körper aufzunehmen, oder fichtbar und fühlbar zu werden. Hier ift das Ganze meines Syftems; und in keinem Theile deffelben habe ich mich bemüht, die Urfache zu erklären, welche die Körper auf diefe Art trennt, und ihnen die Fähigkeit ertheilt, andre zwifchen fich aufzunehmen, ohne dafs fie geftofsen oder durchdrungen werden.

Diefen Einwurf beantworte ich dadurch, dafs ich mich für fchuldig erkenne und geradezu geftehe, dafs es niemals meine Abficht gewefen ift, weder in die Natur der Körper einzudringen, noch die geheimen Urfachen ihrer Wirkungen zu erklären. Denn aufserdem, dafs diefes gar nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben gehört, fürchte ich noch, dafs ein folches Unternehmen ganz über den Grenzpunkt des menfchlichen Verftandes geht, und dafs wir niemals den Körper anders, als durch folche äufserliche Eigenfchaften erkennen können, die fich den Sinnen offenbaren. Die ftolze Anmafsung derer,

derer, welche sich noch tieferer Kenntnisse rühmen, kann ich nicht ehr gut heissen, bis ich wenigstens in einem Beispiele sehe, dass sie in ihren Entdeckungen glücklich gewesen sind. Gegenwärtig begnüge ich mich damit, dass ich die Art und Weise vollkommen kenne, wie die Objekte meine Sinne afficiren, und ihre Verbindungen, so weit uns solche die Erfahrung lehren kann. Dies ist für die Geschäfte im Leben hinreichend; und dies ist also auch für meine Philosophie genug, welche nur die Natur und die Ursachen unsrer Vorstellungen oder der Impressionen und Begriffe erklären will *).

Ich

*) So lange wir unsre Spekulationen auf die Erscheinungen der Objekte, in Beziehung auf unsre Sinne einschränken, ohne uns auf Untersuchungen über ihre reale Natur und ihre Wirkungen an sich einzulassen, sind wir vor allen Schwierigkeiten sicher, und können durch keine Frage in Verlegenheit gesetzt werden. So, wenn man gefragt wird, ob eine unsichtbare und unfühlbare Distanz, die sich zwischen zwei Objekten befindet, etwas, oder nichts sey: so ist es leicht, zu antworten, dass sie allerdings Etwas sey, nämlich eine Eigenschaft der Dinge, welche die Sinne auf eine solche bestimmte Art afficirt. Frägt man, ob sich zwei Objekte, zwischen denen ein solcher Abstand ist, berühren, oder nicht: so kann man antworten, dass dieses von der Definition des Worts berühren abhange. Heisst, Objekte berühren sich, so viel, als es ist nichts Fühlbares dazwischen, so berühren sie sich.

Ich werde diese Abhandlung über die Ausdehnung mit einem paradoxen Satze beschliessen, welcher leicht aus dem vorhergehenden Räsonnement erklärt werden kann. Dieses Paradoxon ist, dass, wenn ihr dem unsichtbaren und unfühlbaren Abstande, oder mit andern Worten, der Fähigkeit, ein sichtbarer und fühlbarer Abstand zu werden, den Namen des Vakuums geben wollt, dass alsdenn Ausdehnung und Materie einerlei sind, und dass doch ein Vakuum ist. Wollt ihr ihm diesen Namen nicht geben, so ist Bewegung in dem Vollen ohne Stos bis ins Unendliche möglich, ohne sich in einem Cirkel

sich. Heisst es aber so viel, als ihre **Bilder** afficiren die angrenzenden Theile des Auges, und die Hand **fühlt** beide Objekte successive, ohne dass eine andre Bewegung dazwischen wäre, so berühren sich diese Objekte nicht. Die Erscheinungen der Objekte sind für unsre Sinne immer einstimmig; und die Schwierigkeiten entspringen aus keiner andern Quelle, als aus der Dunkelheit der Ausdrücke, welche wir gebrauchen.

Gehen wir mit unsern Untersuchungen über die Erscheinungen der Sinne hinaus, so fürchte ich, dass unsere mehresten Schlüsse zweifelhaft und ungewiss werden. So, wenn man frägt, ob ein unsichtbarer und unfühlbarer Zwischenraum allemal mit einem **Körper**, oder mit etwas erfüllt sey, das bei vollkommnern Organen uns sichtbar oder fühlbar werden würde, oder nicht; so muss ich bekennen, dass ich auf beiden Seiten nichts Entscheidendes antreffe; ob ich gleich selbst zur

Cirkel zu drehen, und ohne ſich einander zu durchdringen. Wie wir uns aber auch hierüber ausdrücken mögen, ſo müſſen wir allemal geſtehen, daſs wir keinen Begriff von einer realen Ausdehnung haben, ohne ſie mit empfindbaren Objekten zu erfüllen und ohne Theile als ſichtbar oder fühlbar zu denken.

Was die Lehre anbetrift, daſs die Zeit nichts anders ſey, als die Art und Weiſe, in welcher gewiſſe reale Objekte wirklich ſind; ſo bemerke ich, daſs ſie denſelbigen Einwürfen unterworfen iſt, als die ähnliche Lehre von der Ausdehnung. Wenn es ein hinreichender Beweis wäre, daſs wir den Begriff eines Vakuums haben, weil wir über daſſelbige

zur entgegengeſetzten Meinung geneigt bin, weil ſie den gewöhnlichen und gemeinen Begriffen mehr gemäs iſt. Wenn man die Newtonſche Philoſophie recht verſteht, ſo will ſie nicht mehr ſagen, als dies. Man räumt ein Vakuum ein, d. h. Körper können in einer ſolchen Ordnung geſtellt werden, daſs ſie noch andre, ohne geſtoſsen oder durchdrungen zu werden, aufnehmen können. Die wahre Natur dieſer Stellung der Körper iſt unbekannt. Wir kennen blos ihre Wirkungen auf die Sinne, und ihr Vermögen, Körper aufzunehmen. Nichts iſt dieſer Philoſophie gemäſser, als ein beſcheidener Skepticiſmus, bis auf einen gewiſſen Grad getrieben, und ein aufrichtiges Geſtändniſs unſrer Unwiſſenheit über Gegenſtände, die alle menſchliche Faſſungskraft überſteigen.

selbige disputiren; so müssten wir aus demselbigen Grunde auch einen Begriff von einer Zeit ohne alle wechselnde wirkliche Dinge haben; weil über keine Sache gewöhnlicher und häufiger räsonnirt wird. Dass wir aber dessen ungeachtet keinen Begriff davon haben, ist gewiss. Denn woher sollte er entsprungen seyn? Rührt er von einer Impression der Sinnlichkeit oder der Reflexion her? Macht uns dieses zuvor recht deutlich, damit wir seine Natur und Beschaffenheiten kennen lernen. Könnt ihr aber keine solche Impression ausfindig machen, so könnt ihr versichert seyn, dass ihr irret, wenn ihr euch einbildet, einen solchen Begriff zu haben.

Ob es aber gleich unmöglich ist, eine Impression aufzuweisen, von welcher der Begriff der Zeit, ohne wechselnde Existenz abgeleitet wäre; so können wir doch leicht diejenigen Erscheinungen ausfindig machen, welche uns zu dieser Einbildung verführen. Denn wir müssen bemerken, dass in unsrer Seele ein kontinuirlicher Fluss von Wahrnehmungen ist; so dass der Begriff der Zeit uns immer gegenwärtig ist; wenn wir nun ein bleibendes Objekt um fünf Uhr betrachten, und dann wieder um sechs Uhr; so sind wir geneigt, diesen Begriff gerade auf die Art anzuwenden, als ob jeder Augenblick durch eine verschiedene Lage oder Veränderung des Objekts verschieden wäre. Die erste und zweite Erscheinung des Objekts, welche mit der Folge unsrer Vorstellungen verglichen sind, scheinen eben so entfernt von einander zu seyn, als ob

sich

ſich das Objekt wirklich verändert hätte. Hierzu kömmt noch, was uns die Erfahrung lehrt, daſs dieſes Objekt wirklich zwiſchen ſeinen beiden Erſcheinungen einer ſolchen Anzahl von Veränderungen fähig war; daſs alſo die unveränderliche oder vielmehr erdichtete Beharrlichkeit dieſelbige Wirkung auf jede Beſchaffenheit hat, die ſie vermehrt oder vermindert, als jene Succeſſion, welche die Sinne empfinden. Dieſe drei Verhältniſſe machen uns geneigt, unſre Begriffe zu vermengen, und uns einzubilden, als ob wir einen Begriff von Zeit und Dauer ohne Veränderung oder Folge haben könnten.

Sechſter Abſchnitt.

Von dem Begriffe des Daſeyns überhaupt und dem Begriffe des äuſsern Daſeyns insbeſondere.

Es wird nicht undienlich ſeyn, ehe wir unſern Gegenſtand verlaſſen, noch vorher die Begriffe der Exiſtenz und der äuſsern Exiſtenz zu erklären; welche eben ſo wohl ihre Schwierigkeiten haben, als die Begriffe von Zeit und Raum. Denn wenn wir alle die beſondern Begriffe, welche wir

in

in unserm künftigen Räsonnement brauchen, vollkommen verstehen, so werden wir dadurch um desto besser zur Prüfung der Natur der wissenschaftlichen Erkenntniss und der Wahrscheinlichkeit vorbereitet seyn.

Es giebt keine Impression und keinen Begriff irgend einer Art in unserm Bewusstseyn oder in unserm Gedächtniss, den wir nicht als existirend dächten, und offenbar ist der vollkommenste Begriff und die Ueberzeugung vom Daseyn aus diesem Bewusstseyn entsprungen. Hieraus fliesst ein Dilemma, das so klar und so stringent ist, als man sich es nur immer vorstellen kann, nämlich, dass, weil kein Begriff und keine Impression vorgestellt werden kann, ohne dass ihr zugleich das Prädikat der Existenz beigelegt werde, der Begriff der Existenz entweder von einer besondern Impression hergeleitet werden müsse, die mit jeder Wahrnehmung und jedem Objekte unsres Denkens verbunden seyn muss, oder dass er mit dem Begriffe der Wahrnehmung oder des Objekts identisch seyn müsse.

So wie dieses Dilemma eine offenbare Folge des Grundsatzes ist, dass jeder Begriff von einer ihm ähnlichen Impression herrührt; so ist auch unsre Entscheidung zwischen den Sätzen dieses Dilemma's nicht mehr zweifelhaft. Denn es ist falsch, dass die Existenz eine besondere Impression seyn sollte, die jede Impression und jeden Begriff begleitete, indem es gar nicht zwei verschiedene Eindrücke giebt, die so verbunden wären, dass sie gar nicht

nicht von einander getrennt werden könnten. Obschon gewisse äussere Empfindungen zuweilen vereinigt zu seyn scheinen, so finden wir doch bald, dass sie eine Scheidung erlauben, und sich jede insbesondere vorstellen lassen. Und so kann also der Begriff der Existenz nicht von einer besondern Impression abgeleitet seyn, obgleich eine jede Impression und jeder Begriff im Bewusstseyn als existirend betrachtet wird.

Der Begriff der Existenz ist also mit dem Begriffe dessen, was wir als existirend denken, identisch. Die Sätze, an ein Ding denken, und an dasselbe als existirend denken, sind gar nicht von einander verschieden. Der Begriff der Existenz fügt keine neue Bestimmung zum Objekte hinzu, wenn er mit dem Begriffe desselben verknüpft wird. Wir mögen uns vorstellen, was wir wollen, so stellen wir es uns als existirend vor. Jeder Begriff, den wir uns formiren, ist der Begriff eines Seyns, und der Begriff eines Seyns ist jeder Begriff, den wir formiren.

Wer dieses nicht zugeben will, muss nothwendigerweise jene besondere Impression ausfindig machen, von welcher der Begriff der Wirklichkeit abgeleitet ist, und muss beweisen, dass diese Impression mit jeder Wahrnehmung, die wir uns als existirend vorstellen, unzertrennlich verbunden sey. Dies können wir aber ohne Anstand für unmöglich erklären.

Die

Die oben *) festgesetzte Unterscheidung der Begriffe ohne einen realen Unterschied kann uns hier nichts helfen. Iene Art der Unterscheidung findet man an den verschiedenen Aehnlichkeiten, die ein und derselbe einfache Begriff mit mehrern verschiedenen Begriffen hat. Aber kein Gegenstand kann seiner Existenz nach mit andern Gegenständen als ähnlich oder als verschieden vorgestellt werden. Denn ein jedes Objekt, welches vorgestellt wird, muss nothwendigerweise ein Daseyn haben.

Ein gleiches Räsonnement passt auf den Begriff der äussern Existenz. Es wird von allen Philosophen gemeinschaftlich eingeräumt, und erhellet auch sonst schon von selbst, dass dem Gemüthe nichts auf eine reelle Art gegenwärtig ist, als seine Vorstellungen, oder seine Impressionen und Begriffe, und dass äussere Objekte uns blos durch solche Vorstellungen bekannt werden, wozu sie Gelegenheit geben. Hassen, Lieben, Denken, Fühlen, Sehen, alles dies ist nichts, als Vorstellen.

Wenn also dem Gemüthe nichts gegenwärtig ist, als Wahrnehmungen oder Vorstellungen, und alle Begriffe von etwas abgeleitet sind, das vorher dem Gemüthe gegenwärtig gewesen ist; so folgt, dass es uns ganz unmöglich sey, einen Begriff oder ein Ding zu denken oder uns vorzustellen, das sich der Art nach von Begriffen und Impressionen

*) Th. 1. Abschn. 7.

sionen unterschiede. Wir mögen unsre Aufmerksamkeit noch so sehr ausser uns selbst richten, und unsre Einbildungskraft bis zu den Himmeln oder die entferntesten Grenzen des Weltalls treiben; so werden wir doch nie einen einzigen Schritt über uns selbst hinauskommen, und werden nie eine andre Art von Existenz wahrnehmen, als solche Vorstellungen, welche in dem engen Kreise unsrer Selbst erschienen sind. Dieses ist das Universum für die Einbildungskraft, und wir haben keinen Begriff, der nicht hier erzeugt wäre.

Wollen wir recht tief in den Begriff der äussern Objekte eindringen, in so fern wir sie als von unsern Wahrnehmungen specifisch verschieden denken, so sagen wir, dass wir einen blossen Verhältnissbegriff von ihnen haben, ohne Anspruch darauf zu machen, die sich verhaltenden Objekte zu begreifen. Im gemeinen Leben aber achten wir auf diesen Unterschied gar nicht; sondern legen ihnen blos verschiedene Beziehungen, Verbindungen und eine verschiedene Dauer bei. Doch hiervon mehr in der Folge *).

*) Th. 4. Abschn. 2.

Drit-

Dritter Theil.
Von der (gewiſſen) Erkenntniſs und der Wahrſcheinlichkeit.

Erſter Abſchnitt.
Von der (gewiſſen) Erkenntniſs.

Es giebt *) ſieben verſchiedene Arten philoſophiſcher Verhältniſſe, nämlich Aehnlichkeit, Identität, Verhältniſſe von Raum und Zeit, Proportionen bei den Gröſsen oder Zahlen, Grade der Qualitäten, Widerſtreit und Kauſſalität. Dieſe Verhältniſſe kann man in zwei Klaſſen eintheilen; in ſolche, die ganz von den Begriffen abhängen, welche wir zuſammen vergleichen, und in ſolche, die verändert werden können, ohne daſs eine Veränderung in den Begriffen vorgeht. So entdecken wir durch den Begriff des Dreiecks das Verhältniſs der Gleichheit, nach welchem die drei Winkel deſſelben zwei rechten Winkeln gleich ſind, und dieſes Verhältniſs iſt unveränderlich, ſo lange unſer Begriff derſelbe bleibt. Hingegen können ſich die Verhältniſſe der Kontiguität und des Abſtandes ändern, wenn nur die Objekte ihre Stellen verwechſeln, ohne daſs in den Gegenſtänden ſelbſt

*) S. Th. 1. Abſchn. 5.

selbst oder deren Begriffen einige Veränderung vorgeht; und ihre Stelle hängt von hundert verschiedenen Zufällen ab, die das Gemüth unmöglich vorhersehen kann. Mit der Identität und Kaussalität ist es derselbige Fall. Wenn zwei Objekte gleich einander vollkommen ähnlich sind, und selbst an derselbigen Stelle zu verschiedenen Zeiten erscheinen, so können sie doch numerisch verschieden seyn. Und da die Kraft, vermöge welcher ein Ding das andre hervorbringt, nie allein durch ihren blossen Begriff entdeckt werden kann, so ist offenbar, dass Ursache und Wirkung Verhältnisse sind, von denen wir durch die Erfahrung unterrichtet werden, und nicht durch abstraktes Räsonnement oder Reflexion. Es ist kein einziges Phänomen, selbst das allereinfachste nicht, welches aus den Eigenschaften der Objekte, so wie sie uns erscheinen, zum Voraus bestimmt werden könnte, oder welches wir ohne Hülfe unsres Gedächtnisses oder der Erfahrung vorhersehen könnten.

Es erhellet also, dass von diesen sieben philosophischen Verhältnissen nur vier übrig bleiben, welche, da sie allein von Begriffen abhängen, Gegenstände der Erkenntniss und Gewissheit werden können. Diese vier Verhältnisse sind Aehnlichkeit, Widerstreit, Grade in der Qualität und Proportionen in Grössen oder Zahlen. Drei von diesen Verhältnissen sind beim ersten Anblicke zu entdecken, und fallen eigentlich mehr in das Gebiet der Anschauung, als der Vernunft-

Vernunftbeweiſe. Wenn ein Objekt dem andern ähnlich iſt, ſo fällt die Aehnlichkeit ſogleich ins Auge, oder vielmehr, ſie afficirt das Gemüth; und ſelten erfordert ſie eine zweite Prüfung. So iſts auch mit dem Widerſtreite und den Graden der Qualität. Kein Menſch kann daran zweifeln, daſs Seyn und Nichtſeyn einander aufheben und völlig unvertragſam und widerſprechend ſind. Und ob es gleich unmöglich iſt, die Grade der Qualitäten, wie Farbe, Geſchmack, Hitze, Kälte u. ſ. w. ganz genau zu beſtimmen, wenn ihr Unterſchied ganz klein iſt; ſo iſt es doch leicht, anzugeben, ob der eine gröſser oder kleiner iſt, als der andere, ſobald ihr Unterſchied beträchtlich wird. Und dieſe Entſcheidung iſt man im Stande ſogleich zu fällen, ohne einige Unterſuchung oder Anſtrengung des Denkens.

Bei Beſtimmung der Proportionen unter den Gröſsen oder Zahlen können wir faſt eben ſo verfahren, und mit einem Blicke das Gröſsere oder Kleinere in den Zahlen oder Figuren beſtimmen; beſonders, wenn der Unterſchied groſs und merklich iſt. Was die Gleichheit oder die genaue Beſtimmung der Proportion anbetrift, ſo können wir ſolche bei einem kurzen Ueberblicke blos rathen, auſser in ſehr kleinen Zahlen, oder ſehr beſchränkten Theilen der Ausdehnung; welche in einem Augenblicke gefaſst werden können, und wo wir gleich die Unmöglichkeit einſehen, in einen beträchtlichen Irrthum zu fallen. In allen übrigen

Fällen müſſen wir die Verhältniſſe mit einiger Freiheit angeben, oder zu einer mehr künſtlichen Methode ſchreiten.

Ich habe ſchon bemerkt, daſs die Geometrie, oder die Kunſt, vermöge welcher wir die Verhältniſſe der Figuren beſtimmen; ob ſie ſchon ſo wohl an Allgemeinheit, als Genauigkeit das ſchwankende Urtheil der Sinne und der Einbildungskraft weit übertrift; doch nie eine vollkommne Präciſion und Akkurateſſe erreiche. Ihre erſten Principien ſind doch nur von der allgemeinen Erſcheinung der Gegenſtände abgezogen; und dieſe Erſcheinung kann uns niemals die gehörige Sicherheit geben, wenn wir die erſtaunliche Kleinheit erwägen, deren die Natur fähig iſt. Unſre Begriffe ſcheinen uns die vollkommne Verſicherung zu geben, daſs zwei gerade Linien kein gemeinſchaftliches Segment haben können; aber wenn wir dieſe Begriffe genau erwägen, ſo werden wir finden, daſs ſie immer eine merkliche Neigung der beiden Linien gegen einander vorausſetzen, und daſs wir, ſobald ſie einen zu kleinen Winkel formiren, keinen ſo akkuraten Maasſtab für eine gerade Linie haben, durch den wir uns von der Wahrheit dieſes Satzes vollkommen überzeugen könnten. Und dieſes iſt der Fall mit den mehreſten Grundſätzen der Mathematiker.

Algebra und Arithmetik bleiben noch als die einzigen Wiſſenſchaften übrig, in welchen wir eine Kette von Schlüſſen bis zu dem höchſten Grade der

Fein-

Feinheit fortführen, und doch eine vollkommne Genauigkeit und Gewifsheit behalten können. Wir find im Befitze eines fehr genauen Maasftabes, nach welchem wir über die Gleichheit und Proportion der Zahlen urtheilen können; und je nachdem fie mit diefem Maafse übereinftimmen, oder nicht, darnach beftimmen wir ihre Verhältniffe, ohne irgend eine Möglichkeit zu irren. Wenn zwei Zahlen fich fo verhalten, dafs alle Einheiten der einen mit allen Einheiten der andern übereinftimmen, fo fagen wir, dafs fie einander gleich find; und blos der Mangel eines folchen Maasftabes der Gleichheit in der Ausdehnung ift fchuld daran, dafs die Geometrie kaum für eine vollkommne und untrügliche Wiffenfchaft gehalten werden kann.

Aber hier mufs ich einer Schwierigkeit begegnen, die man mir machen könnte, wenn ich behaupte, dafs, obgleich die Geometrie denjenigen vollkommnen Grad von Präcifion und Gewifsheit nicht erreicht, welcher der Arithmetik und Algebra eigen ift, diefelbe demohnerachtet die unvollkommnen Urtheile unfrer Sinne und Einbildungskraft weit übertrift. Der Grund, warum ich der Geometrie diefe Unvollkommenheit beilege, ift, weil fie ihre urfprünglichen und letzten Urprincipien allein aus den Erfcheinungen felbft, oder aus der Erfahrung fchöpft; und deshalb läfst fich glauben, dafs ihr diefe Unvollkommenheit ftets ankleben und fie auf immer verhindern werde, eine gröfsere Genauigkeit in der Vergleichung der Objekte oder

oder der Begriffe zu erreichen, als wie sie uns das Auge oder die Einbildung allein gewähren kann. Ich gestehe, daſs sie dieser Mangel so weit begleitet, daſs er sie auf immer abhalten wird, je Ansprüche auf eine ganz vollkommne Gewiſsheit zu machen. Aber weil diese Fundamentalsätze von den leichtesten, der Täuschung am wenigsten unterworfenen Erfahrungen abhängen, so gewähren sie ihren Folgen einen Grad von Genauigkeit, dessen diese Folgen allein genommen keinesweges fähig sind. Es ist für das bloſse Auge unmöglich, auszumitteln, daſs die Winkel eines Tausendecks 1996 rechten Winkeln gleich sind, oder auch nur eine solche Proportion unter den Winkeln zu vermuthen, aber wenn man annimmt, daſs gerade Linien nie zusammen fortlaufen können; daſs sich zwischen zwei gegebenen Punkten nicht mehr als Eine gerade Linie ziehen lasse, so können die daraus entstehenden Irrthümer nie von Folgen seyn. Und dieses ist eigentlich die Natur und der Vortheil der Geometrie, daſs sie uns immer solche Erfahrungen vorhält, die uns, vermöge ihrer Simplicität, in keinen beträchtlichen Irrthum führen können.

Ich ergreife diese Gelegenheit, noch eine zweite Bemerkung hier einflieſsen zu lassen, die unsre demonstrativischen Schlüsse betrift, und welche bei demselbigen Gegenstande der Mathematik entstehet. Gewöhnlicherweise behaupten die Mathematiker, daſs diejenigen Begriffe, welche ihre Objekte ausmachen, von so verfeinerter und geistiger Natur

wären,

wären, daſs ſie von der Phantaſie gar nicht gefaſst werden könnten, ſondern durch einen reinen und intellektuellen Blick, deſſen die obern Seelenkräfte allein fähig wären, begriffen werden müſsten. Dieſelbe Sprache hört man in den mehreſten Theilen der Philoſophie, und man macht vornehmlich Gebrauch davon, wenn man die abſtrakten Begriffe erklären und zeigen will, wie wir z. E. einen Begriff von einem Dreieck formiren können, das weder ein gleichſeitiges noch gleichſchenklichtes, noch ſonſt auf irgend eine beſtimmte Gröſse oder Proportion der Seiten eingeſchränkt iſt. Es iſt leicht zu begreifen, warum die Philoſophen ſo verliebt in dieſen Begriff gewiſſer verfeinerter und geiſtiger Vorſtellungen ſind; denn ſie können dadurch viele ihrer Ungereimtheiten bedecken, brauchen ſich nicht der Entſcheidung klarer Begriffe zu überlaſſen, indem ſie ſich immer auf ſolche berufen, die dunkel und ungewiſs ſind. Aber um dieſen ganzen Kunſtgriff zu zerſtören, dürfen wir nur unſre Aufmerkſamkeit auf das ſo oft angeführte Princip richten, daſs alle unſre Begriffe Kopeien unſrer Impreſſionen ſind. Denn hieraus können wir unmittelbar ſchlieſsen, daſs, da alle Impreſſionen klar und beſtimmt ſind, die von ihnen entlehnten Begriffe gleiche Beſchaffenheit haben, und daſs wir allein ſelbſt ſchuld daran ſeyn müſſen, wenn ſo viel Finſteres und Verworrenes in denſelben angetroffen wird. Ein Begriff iſt vermöge ſeiner Natur freilich ſchwächer und matter, als

als eine Impression; aber da sie in allem übrigen Betracht dieselbe ist, so kann sie sonsten kein grosses Geheimniss enthalten. Macht sie ihre Schwäche dunkel; so müssen wir es uns angelegen seyn lassen, diesen Mangel wegzuschaffen, dadurch, dass wir den Begriff fest und präcis zu fassen suchen; und ehe uns dies nicht gelungen ist, ist alle unser Denken und Philosophiren umsonst.

Zweiter Abschnitt.

Von der Wahrscheinlichkeit und von den Begriffen der Ursache und Wirkung.

Dies ist es alles, was ich für nöthig halte, über diese vier Verhältnisse, welche den Grund der gewissen Erkenntniss ausmachen, zu bemerken; was aber die drei übrigen anbetrift, welche nicht von dem Begriffe abhängen, und die abwesend oder gegenwärtig seyn können, selbst, wenn der Begriff derselbe bleibt, so werde ich ausführlicher über jedes insbesondere reden müssen. Diese drei Verhältnisse sind aber Identität, die Stellungen in Zeit und Raum und die ursachliche Verknüpfung.

Alle Arten des Schliessens bestehen in nichts, als in einer Vergleichung und in einer Entdeckung solcher Verhältnisse, sie mögen nun bleibend

bend oder wechſelnd ſeyn, welche zwei oder mehrere Objekte gegen einander haben. Dieſe Vergleichung können wir nun anſtellen, entweder, wenn beide Objekte den Sinnen gegenwärtig ſind, oder, wenn keines derſelben gegenwärtig iſt, oder nur eins von ihnen. Wenn beide Objekte nebſt dem Verhältniſſe den Sinnen gegenwärtig ſind, ſo nennen wir dieſes mehr eine Wahrnehmung, als eine Vernunfterkenntniſs; denn es bedarf in dieſem Falle gar keiner Anſtrengung des Denkens, oder eigentlich zu reden, es iſt gar keine Verſtandeshandlung dabei nöthig, ſondern ein bloſses Leiden, wodurch die Impreſſionen durch die ſinnlichen Organe aufgenommen werden. Nach dieſer Art zu denken brauchen wir keine von denen Beobachtungen, welche vermittelſt der Identität und den Verhältniſſen der Zeit und des Raums möglich werden, als Vernunfthandlungen zu betrachten; indem das Gemüth bei keiner derſelben über das hinaus geht, was den Sinnen unmittelbar gegenwärtig iſt, weder um die reale Exiſtenz, noch um die Verhältniſſe der Objekte zu entdecken. Das Kauſſalverhältniſs iſt es allein, welches eine ſolche Verknüpfung hervorbringt, die uns mit Gewiſsheit von der Exiſtenz oder der Handlung eines Gegenſtandes auf die Exiſtenz oder Handlung eines andern Objekts führen kann, welches vor jenem vorherging, oder auf daſſelbe folgt; auch kann man in Vernunftſchlüſſen von den übrigen beiden Verhältniſſen gar keinen Gebrauch machen,

chen, außer so fern sie auf irgend eine Art mit jenem in Verbindung stehen.

Es findet sich nichts in den Objekten, woraus wir schließen könnten, daß sie allemal von einander entfernt, oder allemal unmittelbar neben einander seyn müßten; und wenn daher Erfahrung und Beobachtung lehrt, daß ihr Verhältniß in diesem Stücke unveränderlich ist, so schließen wir allemal, daß irgend eine geheime Ursache da seyn müsse, welche sie scheidet oder vereiniget. Eben dieses gilt auch von der Identität. Wir tragen kein Bedenken, vorauszusetzen, daß ein Objekt dasselbe Individuum bleibe, ob es gleich in verschiedenen Zeiten unsern Sinnen bald gegenwärtig, und bald von denselben entfernt ist; denn ohnerachtet dieser Unterbrechung der Wahrnehmung legen wir ihm doch Identität bei, und schließen, daß, wenn wir unser Auge oder unsre Hand immer gegen dasselbe gehalten hätten, es von uns unveränderlich und ununterbrochen würde wahrgenommen worden seyn. Aber dieser Schluß, der ebenfalls über die Impressionen unsrer Sinne geht, kann sich abermals nur auf die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung gründen; und wir können auf eine andre Weise nicht sicher seyn, ob sich das Objekt in Beziehung auf uns nicht verändert habe, so ähnlich auch das neue Objekt demjenigen seyn mag, welches vorher auf die Sinne wirkte. Sobald wir eine solche vollkommne Aehnlichkeit entdecken, untersuchen wir, ob sie dieser

Art

Art der Objekte natürlich fey; ob möglicher- oder wahrfcheinlicherweife eine Urfache wirken, und den Wechfel und die Aehnlichkeit hervorbringen konnte, und nach dem, was wir über diefe Urfachen und Wirkungen beftimmen, formiren wir unfer Urtheil über die Identität des Objekts.

Hieraus ift alfo offenbar, dafs von jenen drei Verhältniffen, welche nicht blos die Begriffe betreffen, das Verhältnifs der Kauffalität das einzige ift, welches über die Sinne hinausgeht, und uns von Wirklichkeiten und Dingen belehren kann, die wir weder fehen noch fühlen. Wir müffen uns demnach bemühen, diefes Verhältnifs recht deutlich darzuftellen, ehe wir die Lehre von dem menfchlichen Verftande verlaffen.

Um regelmäfsig zu verfahren, müffen wir mit der Betrachtung des Begriffs der Verurfachung anfangen, und fehen, aus welcher Quelle er entfprungen ift. Es ift unmöglich, richtige Unterfuchungen anzuftellen, wenn man den Begriff, wovon man handelt, nicht vollkommen verfteht; und es ift unmöglich, einen Begriff vollkommen zu verftehen, wenn man ihn nicht bis zu feinem Urfprunge verfolgt, und die erfte Impreffion aufgefunden hat, von welcher er entftanden ift. Die Prüfung der Impreffionen verbreitet Klarheit über den Begriff, und die Prüfung des Begriffs verbreitet eine gleiche Klarheit über unfer ganzes Räfonnement.

Lafst uns alfo einmal unfer Auge auf irgend zwei Gegenftände richten, die wir Urfache und Wir-

Wirkung nennen, und lasst uns selbige von allen Seiten betrachten, um diejenige Impression zu entdecken, welche einen Begriff von so erstaunend wichtigen Folgen hervorbringt. Ich merke gleich beim ersten Blicke, dass ich sie nicht in einigen der besondern Beschaffenheiten der Objekte suchen darf; denn ich mag eine von diesen Qualitäten nehmen, welche ich will, so bieten sich mir immer Objekte dar, die sie gar nicht besitzen, und die doch unter dem Begriffe der Ursache oder Wirkung stehen. Ja es giebt in der That kein existirendes Ding, weder ausser uns, noch in uns, das nicht entweder als Ursache oder als Wirkung betrachtet werden müsste; ob es gleich klar ist, dass es nicht eine einzige Qualität giebt, die ohne Ausnahme allen Wesen zukäme, und ihnen einen Grund zu dieser Benennung gäbe.

Der Begriff der Kaussalverknüpfung muss also von irgend einem Verhältnisse unter den Dingen herkommen; und dieses Verhältniss müssen wir uns jetzt bemühen zu entdecken. Da finde ich nun zuerst, dass alle Dinge, welche als Ursachen oder Wirkungen betrachtet werden, an einander grenzen; und dass nichts in eine Zeit oder in einen Raum wirken kann, sobald es, sey es auch noch so wenig, von den davon existirenden Gegenständen entfernt ist. Obgleich zuweilen entfernte Objekte einander hervorzubringen scheinen mögen; so findet man doch gewöhnlich bei näherer Untersuchung, dass sie vermittelst einer Kette von

Ur-

Urſachen, die ſämmtlich an einander, und folglich auch an die entfernten Objekte grenzen, zuſammenhängen; und wenn wir bei irgend einem einzelnen Falle dieſen Zuſammenhang auch nicht entdecken können, ſo nehmen wir es doch ſo an, als ob er da ſey. Wir können daher das Verhältniſs der Kontiguität als weſentlich zum Verhältniſſe der Kauſſalität gehörig anſehen; wenigſtens können wir dies fürs erſte, der gemeinen Meinung nach, ſo lange gelten laſſen, bis wir eine ſchicklichere *) Gelegenheit finden werden, dieſe Materie aufzuhellen, wo wir unterſuchen, welche Dinge einer Nebeneinanderſtellung und Verbindung fähig ſind oder nicht.

Das zweite Verhältniſs, welches ich als weſentlich zu den Urſachen und Wirkungen rechne, iſt nicht ſo allgemein anerkannt, ſondern einigen Streitigkeiten ausgeſetzt. Dieſes iſt das Verhältniſs der Priorität, oder daſs die Urſache in der Zeit vor der Wirkung vorhergehe. Einige meinen, daſs es nicht abſolut nothwendig zur Urſache gehöre, daſs ſie eher ſey, als ihre Wirkung; ſondern daſs ein Ding oder eine Handlung gleich im erſten Augenblicke ſeiner Exiſtenz ſeine wirkſame Kraft zeigen, und ein andres Ding oder eine andre Handlung erzeugen könne, die vollkommen gleichzeitig mit der Urſache ſelbſt wäre. Aber auſser daſs ſchon die Erfahrung dieſer Meinung in den mehreſten

*) S. Th. 4. Abſchn. 5.

ſten Fällen zu widerſprechen ſcheint, ſo kann man auch das Verhältniſs der Priorität durch eine Art von Vernunftbeweis oder durch eine Schluſsfolge darthun. Es iſt nämlich ein feſter Grundſatz, der in der Philoſophie gilt, man mag von Gegenſtänden des äuſsern oder des innern Sinnes reden, daſs ein Ding, welches eine Zeitlang in ſeiner ganzen Vollkommenheit exiſtirt, ohne ein andres hervorzubringen, nicht ſeine alleinige Urſach ſey; ſondern daſs es von einem andern Grunde unterſtützt werde, der es aus ſeinem Zuſtande der Unthätigkeit hebe, und ihm diejenige Stärke zeigen laſſe, welche es insgeheim beſaſs. Wenn nun Eine Urſach mit der Wirkung vollkommen gleichzeitig wäre, ſo würde, dieſem Grundſatze gemäs, folgen, daſs ſie Alle ſo ſeyn müſsten, denn eine jede, welche ihre Wirkung nur einen einzigen Augenblick verzögerte, würde ſich zu derſelben Zeit nicht wirkſam beweiſen, wo ſie ſich doch hätte wirkſam beweiſen können, und ſie würde folglich gar keine eigentliche Urſache ſeyn. Die Folge hiervon würde keine geringere ſeyn, als eine gänzliche Aufhebung derjenigen Folge von Urſachen, welche wir in der Welt beobachten, und eine totale Vernichtung der Zeit. Denn wenn eine Urſache mit ihren Wirkungen gleichzeitig wäre, und dieſe Wirkung wieder mit ihren Wirkungen, und ſo fort, ſo iſt offenbar, daſs ſo ein Ding, wie Succeſſion, gar nicht ſeyn würde, und alle Dinge müſsten coexiſtent ſeyn.

Wenn

Wenn dieſer Beweis Genüge thut, ſo iſt es gut. Thut er es nicht, ſo bitte ich den Leſer, mir dieſelbe Freiheit zu verſtatten, die ich mir bei dem vorigen Falle genommen habe, daſs ich die Priorität als erwieſen vorausſetzen darf. Denn er wird in der Folge finden, daſs die Sache nicht von groſsem Gewicht iſt.

Nachdem ich nun entdeckt oder vorausgeſetzt habe, daſs die beiden Verhältniſſe der Kontiguität und der Succeſſion zu den Begriffen der Urſachen und Wirkungen weſentlich gehören, ſo finde ich, daſs ich inne halten muſs, und nicht weiter fort kann, wenn ich ein einzelnes Beiſpiel von Urſache und Wirkung betrachte. Die Bewegung in einem Körper wird bei einem Anſtoſse als die Urſache von der Bewegung in einem andern betrachtet. Wenn wir dieſe Objekte mit der allergröſsten Aufmerkſamkeit betrachten, ſo finden wir blos, daſs der eine Körper ſich dem andern nähert; und daſs die Bewegung des einen vor der Bewegung des andern vorhergeht, doch ohne merkliche Zwiſchenzeit. Umſonſt quälen wir uns, durch weiteres Denken und Meditiren mehr über dieſen Gegenſtand herauszubringen. Wir können in der Betrachtung dieſes einzelnen Beiſpiels nicht weiter kommen.

Wollte jemand dieſes Beiſpiel verlaſſen, und meinen, er definire eine Urſache, wenn er ſagt: eine Urſach ſey ein Ding, welches ein andres hervorbringt, ſo iſt klar, daſs er hiermit nichts ſagen würde.

würde. Denn was versteht er unter dem **Hervorbringen**? Kann er eine Definition davon geben, die nicht mit der, die er von der Kaussalität giebt, einerlei ist? Wenn er kann; so wünschte ich wol, dass er sie hervorbrächte. Wenn er aber nicht kann; so läuft er in einem Cirkel herum, und giebt einen synonimen Ausdruck statt einer Definition.

Wie? Sollen wir aber mit diesen zwei Verhältnissen der Kontiguität und Succession zufrieden seyn, und sie für Merkmale halten, die den Begriff der Verursachung erschöpfen? O nein. Ein Ding kann an das andre grenzen, auch vor ihm vorhergehen, ohne deshalb als seine Ursache betrachtet zu werden. Es muss noch eine nothwendige Verknüpfung mit in die Betrachtung aufgenommen werden, und dieses Verhältniss ist von weit grösserm Gewicht, als eins der beiden übrigen, die ich oben erwähnt habe.

Hier wende ich wieder das Objekt von allen Seiten, um die Natur dieser nothwendigen Verknüpfung zu entdecken, und die Impression oder die Impressionen aufzufinden, von denen dieser Begriff entlehnt seyn mag. Wenn ich mein Auge auf die bekannten Qualitäten der Objekte richte, so entdecke ich unmittelbar, dass das Verhältniss der Ursache und Wirkung ganz und gar nicht von ihnen abhängt. Wenn ich ihre Verhältnisse betrachte, so kann ich keine entdecken, als die der Kontiguität und der Succession, die ich

schon

ſchon für unvollſtändig und unbefriedigend erklärt habe. Soll die Verzweiflung an dem Erfolge mich zu dem Geſtändniſſe bringen, daſs ich hier in dem Beſitze eines Begriffs bin, vor dem keine ähnliche Impreſſion vorhergegangen iſt? Dies würde ein zu ſtarker Beweis von Leichtſinn und Unbeſtändigkeit ſeyn; da das entgegengeſetzte Princip ſchon ſo feſt gegründet iſt, daſs es gar keinen weitern Zweifel mehr zuläſst; wenigſtens ſo lange, bis wir die gegenwärtige Schwierigkeit vollſtändiger und genauer unterſucht haben.

Wir müſſen demnach gleich denen zu Werke ſchreiten, die ein Ding ſuchen, das vor ihnen verborgen iſt, und welche, wenn ſie es an dem Orte nicht finden, wo ſie es erwarteten, alle benachbarte Felder umwühlen, ohne gewiſſe Ausſicht oder Endzweck, in der Hoffnung, ihr gutes Glück werde ſie zuletzt doch zu dem leiten, was ſie ſuchen. Wir ſehen uns genöthiget, bei der Frage über die Natur dieſer nothwendigen Verknüpfung, welche in unſerm Begriffe von Urſache und Wirkung enthalten iſt, den geraden Weg zu verlaſſen, und uns zu bemühen, erſt einige andre Fragen zu beantworten, deren Unterſuchung uns vielleicht einen Wink geben kann, wie die gegenwärtige Schwierigkeit aufzuklären ſey. Von ſolchen Fragen bieten ſich mir zwei an, die ich alſo jetzt unterſuchen will, nämlich:

Erſtlich, aus welchem Grunde ſagen wir, daſs es nothwendig ſey, daſs jedes Ding, deſſen

Exiftenz einen Anfang hat, auch eine Urfache haben müffe?

Zweitens, weshalb fchliefsen wir, dafs diefe und jene befondern Urfachen auch nothwendigerweife diefe und jene befondern Wirkungen haben müffen; und worin befteht die Natur der Schlufsfolge, durch die wir von dem einen auf das andre fchliefsen, und die Natur des Glaubens, den wir darauf fetzen?

Ich will nur noch bemerken, ehe ich weiter gehe, dafs, obgleich die Begriffe der Urfache und Wirkung eben fo wohl von den Impreffionen der Reflexion als der Empfindnng hergenommen find, ich doch, um der Kürze willen, gewöhnlich nur die letztern als die Quelle diefer Begriffe erwähne; ob ich gleich will, dafs alles, was ich von diefen fage, auch auf jene angewandt werden möge. Leidenfchaften find fo gut mit ihren Objekten und unter einander verknüpft, als äufsere Körper es find. Alfo mufs auch daffelbige Verhältnifs der Urfache und Wirkung, welches dem einen zukömmt, allen übrigen zukommen.

Drit-

Dritter Abfchnitt.

Warum eine Urfache allemal Nothwendigkeit bei fich führe?

Um mit der erften Frage, welche die Nothwendigkeit der Urfache betrift, den Anfang zu machen, fo ift es ein allgemein angenommener Grundfatz in der Philofophie, dafs alles, was anfängt zu feyn, auch eine Urfache feines Dafeyns haben müffe. Diefes nimmt man gewöhnlich in allen Unterfuchungen fchon für zugeftanden an, ohne davon einen Beweis zu geben oder zu fordern. Man fetzt voraus, dafs er fich auf die Anfchauung gründe, und dafs er einer von denen Grundfätzen fey, welche, wenn fie auch mit dem Munde geleugnet werden, doch unmöglich von den Menfchen im Herzen ernftlich bezweifelt werden können. Wenn wir aber diefen Grundfatz nach dem oben erklärten Begriffe der Erkenntnifs prüfen, fo können wir kein Merkmal einer folchen intuitiven Gewifsheit in demfelben entdecken; fondern finden im Gegentheil, dafs er von einer folchen Natur ift, welche jener Art der Ueberzeugung ganz fremd ift.

Alle Gewifsheit entfpringt von der Vergleichung der Begriffe und von der Entdeckung folcher Verhältniffe, welche fo lange unveränderlich find, als die Begriffe diefelben bleiben. Diefe Verhält-

niffe find: Aehnlichkeit, Proportion in Gröfse und Zahl, Grade der Qualitäten und Widerftreit; von denen keins in dem Satze enthalten ift: Alles, was einen Anfang hat, mufs auch eine Urfache feines Dafeyns haben. Diefer Satz ift alfo anfchaulich nicht gewifs. Wenigftens müfste der, welcher feine anfchauliche Gewifsheit behaupten wollte, leugnen, dafs jene Relationen die einzigen untrüglichen Verhältniffe wären, und noch irgend eine andre Relation ausfindig machen, in welcher jener Grundfatz enthalten wäre; und wenn dies gefchehen ift, dann wird es Zeit genug feyn, fie zu prüfen.

Doch hier ift ein Argument, welches auf einmal beweift, dafs der vorhergehende Satz weder intuitivifch, noch demonftrativifch gewifs feyn kann. Wir können nämlich die Nothwendigkeit einer Urfache bei jeder neuen Exiftenz oder neuen Modifikation der Exiftenz niemals beweifen, wenn wir nicht zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit darthun können, dafs irgend ein Ding ohne ein erzeugendes Vermögen anfangen könne zu feyn; und wenn der letztere Satz nicht bewiefen werden kann, fo müffen wir auch an der Möglichkeit, je den erftern zu beweifen, verzweifeln. Dafs nun der letztere Satz eines demonftrativifchen Beweifes ganz unfähig fey, davon können wir uns überführen, wenn wir erwägen, dafs, da alle verfchiedene Begriffe fich von einander trennen laffen, und die Begriffe von

Urfache

Urſache und Wirkung offenbar verſchieden ſind, daſs es uns leicht ſeyn müſſe, eine Wirkung in dem einen Augenblicke als nichtexiſtirend, und in dem folgenden als exiſtirend zu denken, ohne mit ihm den von ihm völlig unterſchiedenen Begriff einer Urſache oder eines produktiven Vermögens zu verbinden.

Die Trennung des Begriffs einer Urſache von dem Begriffe eines Anfangs der Exiſtenz iſt alſo ſehr wohl für die Einbildungskraft möglich; und folglich iſt auch die wirkliche Trennung der Objekte in ſo weit möglich, daſs dieſelbe nichts Widerſprechendes oder Abſurdes enthält; und die Möglichkeit davon kann alſo durch ein Räſonnement aus bloſsen Begriffen nicht widerlegt werden; und ohne eine ſolche Widerlegung iſt es unmöglich, die Nothwendigkeit einer Urſache zu beweiſen.

Dieſemnach werden wir bei genauer Prüfung finden, daſs jeder Beweis, den man für die Nothwendigkeit einer Urſache bisher hervorgebracht hat, falſch und ſophiſtiſch iſt. Alle Punkte der Zeit und des Raums *), ſagen einige Philoſophen, in welchen wir annehmen können, daſs Objekte anfangen zu ſeyn, ſind an und für ſich gleich; und wenn nicht eine Urſache da iſt, welche zu einer Zeit und zu einem Orte beſonders gehört, und welche dadurch die Exiſtenz beſtimmt und fixirt, ſo muſs ſie ewig in ſuſpenſo bleiben, und das Objekt kann

*) Hobbes.

kann nie anfangen zu feyn, weil nichts da ift, was fein Dafeyn beftimmt. Aber ich frage: ift wol die Schwierigkeit gröfser, wenn ich annehme, Zeit und Raum werden ohne Urfache mit Objekten erfüllt, als wenn ich annehme, dafs die Exiftenz auf diefe Art beftimmt werde? Die erfte Frage, welche über diefen Gegenftand allemal entfteht, ift: ob das Ding exiftirt oder nicht; und die nächfte: wenn und wo es anfängt zu exiftiren. Wenn die Wegnehmung einer Urfache in dem einen Falle ungereimt ift, fo mufs fie es auch in dem andern feyn. Und wenn diefe Ungereimtheit in dem einen Falle nicht ohne Beweis einleuchtet; fo wird fie auch in dem andern einen erfordern. Die Ungereimtheit der einen Vorausfetzung kann alfo immer auch als ein Beweis der Abfurdität der andern gelten, weil fie beide auf Einem Grunde beruhen, und alfo durch eine und diefelbe Schlufsfolge ftehen oder fallen müffen.

Das zweite Argument, das ich bei diefem Artikel *) gebraucht finde, führt gleiche Schwierigkeiten bei fich. Jedes Ding, fagt man, mufs eine Urfache haben; denn wenn ein Ding keine Urfache hätte, fo würde es fich felber hervorbringen; das heifst, es würde exiftiren, ehe es exiftirte; welches unmöglich ift. Allein diefem Räfonnement fehlt alle Bündigkeit; denn es fetzt voraus, dafs, indem wir die Urfache leugnen, wir doch noch das-

*) Von D. Clarke und andern.

dasjenige annehmen, was wir ausdrücklich leugnen, nämlich, dafs überall eine Urfache da feyn müffe, welche alsdenn für das Objekt felbft genommen werden müfste; und diefes wäre ohne Zweifel ein offenbarer Widerfpruch. Aber, wenn ich fage, dafs ein Ding hervorgebracht ift, oder, mich eigentlicher auszudrücken, dafs es die Exiftenz bekommen hat, ohne eine Urfache, fo behaupte ich nicht, dafs es felbft feine eigne Urfache fey; fondern im Gegentheil, indem ich alle äufsere Urfachen ausfchliefse, fo fchliefse ich um fo mehr (a fortiori) das Ding felbft mit aus, welches fein Dafeyn erhalten hat. Ein Ding, das ganz und gar ohne Urfache exiftirt, kann unmöglich feine eigne Urfach feyn; und wenn ihr behauptet, dafs das eine aus dem andern folge, fo fetzt ihr den eigentlichen ftreitigen Punkt voraus, und nehmt es fchon für ausgemacht an, dafs es ganz unmöglich fey, dafs ein Ding jemals anfangen könne zu feyn, ohne eine Urfache zu haben, und dafs wir, nach Ausfchliefsung des einen Erzeugungsprincips, fogleich wieder zu einem andern unfre Zuflucht nehmen müfsten.

Gerade fo verhält fichs auch mit dem dritten Beweife *), deffen man fich bedient hat, die Nothwendigkeit der Urfache darzuthun. Was ohne Urfache hervorgebracht ift, fagt man, ift durch Nichts hervorgebracht; oder mit andern Worten, hat nichts

*) Locke.

Nichts zu ſeiner Urſache. Nun aber kann Nichts nie eine Urſache ſeyn, eben ſo wenig, als es Etwas oder zwei rechten Winkeln gleich ſeyn kann. Durch dieſelbige unmittelbare Erkenntniſs, vermöge welcher wir wahrnehmen, daſs Nichts nicht zwei rechten Winkeln gleich ſeyn kann, oder daſs Nichts nicht Etwas iſt, nehmen wir auch wahr, daſs es nie eine Urſache ſeyn kann; und folglich müſſen wir wahrnehmen, daſs jedes Ding eine reelle Urſache ſeiner Exiſtenz haben müſſe.

Ich glaube nicht nöthig zu haben, nach dem, was in dem Vorhergehenden geſagt iſt, viel Worte anzuwenden, um die Schwäche dieſes Arguments zu zeigen. Sie gründen ſich alle auf denſelbigen Trugſchluſs, und ſtammen alle von einerlei Wendung der Gedanken ab. Es iſt genug, nur zu bemerken, daſs, wenn wir alle Urſachen ausſchlieſsen, wir ſie wirklich ausſchlieſsen, und weder Nichts, noch das Ding ſelbſt als Urſache ſeiner Exiſtenz ſetzen; und man kann daher keinen Beweis aus der Ungereimtheit dieſer Vorausſetzungen hernehmen, um die Ungereimtheit dieſer Ausſchlieſsung zu beweiſen. Wenn jedes Ding eine Urſache haben muſs, ſo folgt freilich, wenn ich alle übrigen Urſachen ausſchlieſse, daſs ich entweder das Objekt ſelbſt, oder Nichts als Urſache annehmen müſſe. Aber das iſt ja eben der ſtreitige Punkt, ob ein jedes Ding eine Urſache haben müſſe, oder nicht; und dies kann alſo, nach allen richtigen Schluſsregeln, nimmermehr ſchon für zugeſtanden angenommen werden.

Noch

Noch ſeichter verfahren die, welche ſagen, jede Wirkung müſſe ihre Urſache haben, weil ſie ſchon in dem Begriffe der Wirkung mit enthalten wäre. Jede Wirkung ſetzt freilich nothwendigerweiſe eine Urſache zum Voraus; da der Ausdruck Wirkung relativ iſt, deſſen Korrelat eben die Urſache iſt. Aber dies beweiſt nicht, daſs vor jedem Dinge eine Urſache vorhergehen müſſe; ſo wenig, als es folgt, weil jeder Ehemann eine Frau haben muſs, daſs auch jeder Mann eine Frau haben müſſe. Der wahre ſtatus quaeſtionis iſt, ob jedes Ding, das anfängt zu ſeyn, ſeine Exiſtenz einer Urſache zu danken habe; und dieſes, behaupte ich, iſt weder durch Anſchauung, noch durch Beweiſe gewiſs, und ich hoffe meine Behauptung durch die vorhergehenden Gründe hinlänglich bewieſen zu haben.

Wenn alſo die Meinung von der Nothwendigkeit einer Urſache bei jeder neuen Erzeugung weder von der unmittelbaren Erkenntniſs, noch von einer ſcientifiſchen Schluſsfolge herkömmt, ſo muſs ſie nothwendigerweiſe von der Beobachtung und Erfahrung entſpringen. Die nächſte Frage wird alſo natürlicherweiſe ſeyn: Wie kann aus der Erfahrung ein ſolcher Grundſatz entſtehen? Doch ich finde, daſs es noch beſſer ſey, die Frage folgendergeſtalt zu beſtimmen: Warum ſchlieſsen wir, daſs gewiſſe beſtimmte Urſachen auch gewiſſe beſtimmte Wirkungen haben müſſen, und aus welchen Gründen folgern wir das

eine

eine aus dem andern? Dieses soll der Gegenstand unsrer künftigen Untersuchung seyn. Vielleicht finden wir am Ende, dass eine und dieselbige Antwort für beide Fragen passen wird.

Vierter Abschnitt.

Von den Theilen, woraus unsre Schlüsse über Ursache und Wirkung bestehen.

Obgleich das Gemüth bei seinen Schlüssen von Ursachen und Wirkungen seine Aussicht über solche Gegenstände hinaus ausdehnt, welche es sieht, oder im Gedächtnisse hat, so darf es sie doch nie ganz aus dem Gesichte verlieren, oder ganz allein aus seinen eignen Begriffen Schlüsse ziehen, ohne einige Impressionen, oder wenigstens einige Gedächtnissbegriffe, die so gut sind, wie Impressionen, mit den Begriffen zu verbinden. Wenn wir Wirkungen aus Ursachen folgern, so muss die Existenz dieser Ursachen ausgemacht seyn; und hierzu haben wir nur zwei Wege, entweder die unmittelbare Wahrnehmung vermittelst des Gedächtnisses oder der Sinne, oder die Folgerung aus andern Ursachen; deren Gewissheit wir denn auf eben die Art wieder erforschen müssen, entweder durch eine gegenwärtige Impression oder durch einen Schluss aus ihren Ursachen, und so fort, bis wir auf Etwas stossen,

ſtoſsen, das wir anſchauen, oder deſſen wir uns erinnern. Es iſt für uns unmöglich, unſre Schlüſſe bis ins Unendliche fortzuſetzen; und das einzige Ding, das ihnen ein Ende machen kann, iſt eine Impreſſion des Gedächtniſſes oder der Sinne, über welche hinaus ſich weder ein Zweifel, noch eine Unterſuchung erſtreckt.

Um hiervon ein Beiſpiel zu geben, wähle ich einen Fall aus der Geſchichte, und erwäge, aus welchem Grunde wir ihn glauben oder verwerfen. So glauben wir, daſs Cäſar auf dem Rathhauſe an den Idibus des März getödtet worden iſt; und dieſes darum, weil dieſes Faktum durch das einſtimmige Zeugniſs der Geſchichtſchreiber beſtätiget wird, welche ſämmtlich dieſe Begebenheit auf dieſen Tag und an dieſen Ort verlegen. Hier ſind gewiſſe Zeichen und Buchſtaben unſerm Gedächtniſſe oder unſern Sinnen gegenwärtig, von welchen wir uns ebenfalls wieder erinnern, daſs ſie als Zeichen gewiſſer Begriffe gebraucht werden; und dieſe Begriffe waren entweder in den Gemüthern derer, welche unmittelbar bei dieſer Handlung zugegen waren, und welche alſo die Begriffe geradezu von ihrer Exiſtenz empfingen; oder ſie kommen von dem Zeugniſſe andrer her, und dieſes wieder von einem andern Zeugniſſe durch eine ſichtbare Stufenreihe hindurch, bis wir zu ſolchen gelangen, welche Augenzeugen und Zuſchauer der Begebenheit ſelbſt waren. Es iſt offenbar, daſs die ganze Kette von Gründen, oder die Verbindung der Urſachen

sachen und Wirkungen, sich ursprünglich auf solche Zeichen und Buchstaben gründet, welche angeschauet worden oder im Gedächtnisse gewesen sind, und daſs ohne das Ansehen unsres Gedächtnisses und unsrer Sinne unsre ganze Schluſsfolge schimärisch und grundlos seyn würde. Jedes Glied der Kette würde in diesem Falle an einem andern hängen, aber am Ende derselben würde nichts Festes seyn, wodurch das Ganze Haltung bekäme; und es würde folglich kein Glaube, keine Evidenz statt finden. Und dieses ist in der That der Fall bei allen hypothetischen Beweisen, oder bei Schlüssen, die sich auf Voraussetzungen gründen; es ist in ihnen weder eine gegenwärtige Impression, noch Glaube einer realen Existenz zu finden.

Ich brauche nicht zu erinnern, daſs es ein ungerechter Einwurf gegen diese Lehre sey, wenn man sagt, daſs wir auf unsre vorhergehenden Schlüsse oder Grundsätze unser Räsonnement bauen können, ohne auf diejenigen Impressionen Rücksicht zu nehmen, von welchen sie entstanden sind. Denn wenn man auch voraussetzt, daſs diese Impressionen ganz aus dem Gedächtnisse verloschen sind, so kann die Ueberzeugung, die sie hervorbringen, immer bleiben; aber es bleibt doch gleichwol wahr, daſs alle Schlüsse über Ursachen und Wirkungen ursprünglich von einer Impression entstanden sind; gerade wie die Ueberzeugung einer Demonstration allemal von einer Vergleichung der Begriffe herrührt, wenn gleich diese Ueberzeugung noch fort-

fortdauert, wenn die Vergleichung schon vergessen ist.

Fünfter Abschnitt.

Von den Impressionen der Sinne und des Gedächtnisses.

Bei der ursachlichen Verknüpfung gebraucht also unser Verstand Materialien von vermischter und heterogener Natur, zwischen welchen, wenn sie gleich verbunden sind, doch ein wesentlicher Unterschied statt findet. Alle unsre Beweisgründe über Ursachen und Wirkungen bestehen erstlich aus einer Impression des Gedächtnisses oder der Sinne, und zweitens aus einem Begriffe desjenigen existirenden Dinges, welches das Objekt der Impression hervorbringt, oder durch dasselbe hervorgebracht ist. Wir haben also hier drei Stücke zu erörtern, nämlich: erstlich die ursprüngliche Impression; zweitens den Uebergang zu dem Begriffe der damit verknüpften Ursache oder Wirkung; drittens die Natur und Beschaffenheiten dieses Begriffs.

Was nun diejenigen Impressionen anbetrift, welche von den Sinnen entstehen, so ist, nach meiner Meinung, ihre letzte Ursache für die menschliche Vernunft ganz unerklärbar, und es ist völlig unmöglich, mit Gewisheit zu entscheiden, ob

ob sie unmittelbar von den Objekten selbst, oder von der eignen schaffenden Kraft des Gemüths, oder von dem Urheber unsres Wesens herrühren. Doch es gehört auch dergleichen Frage überall nicht zu unserm gegenwärtigen Zwecke. Wir können Schlüsse aus dem Zusammenhange unsrer Wahrnehmungen ziehen, ob sie wahr oder falsch sind; ob sie uns die Natur gehörig darstellen, oder ob es blosse Sinnentäuschungen sind.

Wenn wir den charakteristischen Unterschied zwischen dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft suchen, so müssen wir unmittelbar wahrnehmen, dass er nicht in den einfachen Begriffen liegen kann, welche uns dasselbe darstellt; indem diese Vermögen beide ihre einfachen Begriffe von den Impressionen entlehnen, und beide nie über die ursprünglichen Wahrnehmungen hinauskommen können. Eben so sind auch diese Vermögen nicht durch die Anordnung ihrer komplexen Begriffe von einander unterschieden. Denn ob es gleich eine besondere Eigenschaft des Gedächtnisses ist, die ursprüngliche Ordnung und Stellung seiner Begriffe beizubehalten, da die Einbildungskraft sie nach Gefallen versetzt und verändert; so ist doch dieser Unterschied noch nicht hinreichend, sie in ihren Wirkungen zu unterscheiden, oder zu machen, dass wir wissen könnten, von welcher Kraft der eine oder der andre Begriff herkäme; denn es ist unmöglich, die vergangenen Vorstellungen zurückzurufen, in der Absicht, sie mit unsern gegenwärtigen

wärtigen Begriffen zu vergleichen, und zu ſehen, ob ihre Anordnung genau dieſelbige ſey. Da nun das Gedächtniſs weder durch die Ordnung ſeiner komplexen, noch durch die Natur ſeiner einfachen Begriffe unterſchieden werden kann; ſo folgt, daſs der Unterſchied deſſelben und der Einbildungskraft in ſeiner gröſsern Stärke und Lebhaftigkeit liegen müſſe. Ein Menſch kann einer vergangenen Reihe von Begebenheiten mit ſeiner Phantaſie nachhängen; und es würde keine Möglichkeit da ſeyn, ſie von der Erinnerung einer ähnlichen Art zu unterſcheiden, wenn nicht die Begriffe der Einbildung ſchwächer und dunkler wären. Es ereignet ſich oft, daſs, wenn zwei Menſchen bei ein und eben derſelben Handlung zugegen geweſen ſind, der eine ſich derſelben weit beſſer erinnert, als der andere, und daſs er die gröſsten Schwierigkeiten findet, ſeinem Begleiter die Begebenheit wieder ins Gedächtniſs zurückzubringen. Er geht verſchiedene Umſtände durch; umſonſt! er erinnert ihn an Zeit, Ort, Geſellſchaft, an das, was geſprochen und an allen Seiten gethan wurde; bis er zuletzt auf einen glücklichen Umſtand trift, welcher das Ganze wieder erweckt, und ſeinem Freunde die vollkommne Erinnerung an alle Umſtände verſchafft. Hier empfängt die Perſon, welche etwas vergeſſen hat, zuerſt von der Erzählung des andern, alle Begriffe wieder mit denſelbigen Umſtänden der Zeit und des Orts; aber ſie betrachtet ſie doch als bloſse Dichtungen der Imagination.

Allein

Allein sobald der Umstand erwähnt ist, der sein Gedächtniss trift, so erscheinen dieselbigen Begriffe sogleich in einem neuen Lichte, und erregen gewissermassen ein ganz verschiedenes Gefühl, als vorher mit ihnen verbunden war. Ohne irgend eine andre Veränderung, als die des Gefühls, werden sie unmittelbar Vorstellungen des Gedächtnisses, und werden als solche anerkannt.

Da also die Einbildungskraft alle die Objekte darstellen kann, welche uns das Gedächtniss giebt, und diese beiden Vermögen sich blos durch das verschiedene Gefühl, welches mit den dargestellten Begriffen verbunden ist, unterscheiden; so müssen wir nothwendig die Natur dieses Gefühls erwägen. Und hier, glaube ich, wird ein jeder leicht mit mir einig seyn, dass die Begriffe des Gedächtnisses weit stärker und lebhafter sind, als die Begriffe der Phantasie. Ein Mahler, der die Absicht hätte, eine Leidenschaft oder irgend eine Gemüthsbewegung darzustellen, würde sich bemühen, den Anblick einer Person zu erlangen, die in einer ähnlichen Bewegung begriffen wäre, um seine Begriffe zu beleben und ihnen eine Stärke und Lebhaftigkeit zu verschaffen, die alles übertrift, was man in blossen Dichtungen der Einbildungskraft findet. Je neuer das Andenken an die Sache ist, desto klärer ist der Begriff davon; und wenn man nach einem langen Zwischenraume die wirkliche Anschauung des Objekts mit seinem Begriffe vergleichen wollte, so würde man allemal finden, dass

der

der Begriff viel verlohren, wo nicht gar ganz ausgelöſcht ſey. Wir ſind oft in Abſicht auf die Gedächtniſsbegriffe, wenn ſie anfangen ſchwach und dunkel zu werden, zweifelhaft; und kommen in Verlegenheit, wenn wir beſtimmen ſollen, ob ein Bild von der Phantaſie oder dem Gedächtniſſe herrühre, wenn es nicht mit ſo lebhaften Farben gezeichnet iſt, daſs man das letztere Vermögen leicht dadurch unterſcheiden kann. Ich glaube, ſagt man alsdenn, daſs ich mich an einen ſolchen Vorfall erinnere, aber ich weiſs es nicht gewiſs. Die Länge der Zeit hat es gröſstentheils meinem Gedächtniſſe wieder entnommen, und läſst mich daher ungewiſs, ob es eine bloſse Frucht meiner Phantaſie ſey, oder nicht.

So wie nun ein Begriff des Gedächtniſſes nach und nach ſeine Stärke und Lebhaftigkeit verlieren, und bis zu einem ſolchen Grade herabſinken kann, daſs man ihn für einen Begriff der Einbildungskraft hält; ſo kann auf der andern Seite auch ein Begriff der Einbildungskraft eine ſolche Stärke und Lebhaftigkeit erhalten, daſs er für einen Gedächtniſsbegriff paſſirt, und auf den Glauben und die Urtheilskraft gerade dieſelbigen Wirkungen nachmacht. Dieſer Fall trift bei den Lügnern ein, welche durch die öftere Wiederholung ihrer Lügen ſie zuletzt ſelbſt für Realitäten halten, und ſich ihrer als ſolcher erinnern; Gewohnheit und Fertigkeit haben in dieſem Falle, ſo wie in vielen andern, denſelbigen Einfluſs auf das Gemüth, als die

 Natur

Natur ſelbſt, und prägen den Begriff mit eben ſo groſser Stärke und Lebhaftigkeit in die Seele.

So ſcheint es, als ob der Glaube oder der Beifall, welcher Sinne und Gedächtniſs ſtets begleitet, nichts ſey, als die Lebhaftigkeit ſolcher Vorſtellungen, die in ihnen gegenwärtig ſind, und daſs ſie dieſes allein von Einbildungen unterſcheidet. Glauben heiſst in dieſem Falle ſo viel, als eine unmittelbare Impreſſion der Sinne, oder die Wiederholung dieſer Impreſſion im Gedächtniſſe fühlen. Allein die Stärke und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung iſt es, welche die erſte Handlung der Urtheilskraft möglich macht, und den Grund zu denen Schlüſſen legt, welche wir darauf bauen, wenn wir das Verhältniſs der Urſache und Wirkung verfolgen.

Sechſter Abſchnitt.

Von der Folgerung, welche von der Impreſſion auf den Begriff geſchieht.

Es iſt leicht zu merken, daſs bei der Verfolgung dieſer Relation der Schluſs, den wir von der Urſache auf die Wirkung machen, nicht blos von dem Ueberblicke der einzelnen Gegenſtände herkomme, noch auch von einer vollkommnen Einſicht in ihr Weſen, die den Grund der gegenſeitigen

gen Abhängigkeit entdeckt. Es giebt kein einziges Objekt, welches die Exiſtenz eines andern in ſich ſchlöſſe, wenn wir dieſe Objekte an und für ſich ſelbſt betrachten, und nicht auf die Begriffe ſehen, welche wir von ihnen formiren. Solch ein Schluſs würde ein Wiſſen andeuten, und vorausſetzen, daſs ein abſoluter Widerſpruch, eine Unmöglichkeit da wäre, etwas andres zu denken. Da aber alle unterſchiedene Begriffe auch wirklich unterſchieden werden können, ſo iſt es offenbar, daſs es keine Unmöglichkeit dieſer Art ſeyn kann. Wenn wir von einer gegenwärtigen Impreſſion zu dem Begriffe eines Objekts übergehen, ſo iſt es möglich, daſs wir den Begriff von der Impreſſion abgeſondert, und einen andern Begriff an deren Stelle geſetzt haben.

Es iſt alſo ganz allein die Erfahrung, vermittelſt welcher wir von der Exiſtenz des einen Objekts auf die Exiſtenz eines andern ſchlieſsen können. Die Natur der Erfahrung iſt aber ſo beſchaffen. Wir erinnern uns an viele Beiſpiele gewiſſer Gegenſtände einer Art, welche wirklich geweſen ſind; und dann erinnern wir uns auch, daſs gewiſſe Gegenſtände einer andern Art jene allemal begleitet haben, und in Abſicht auf ſie in gleicher Ordnung der Kontiguität und Succeſſion geweſen ſind. So erinnern wir uns, die Art von Gegenſtänden öfters geſehen zu haben, welche wir Feuer nennen, und zugleich die Art von Empfindung gefühlt zu haben, welche wir Hitze nennen. Wir

erinnern uns ferner, daſs ſie in allen Beiſpielen in einer beſtändigen Verbindung waren. Ohne weitere Umſtände nennen wir alſo das Eine Urſache, und das Andre Wirkung, und ſchlieſsen von der Exiſtenz des einen auf die Exiſtenz des andern. In allen den Fällen, aus welchen wir die Verbindung der beſondern Urſachen und Wirkungen lernen, ſind ſo wohl die Urſachen, als die Wirkungen durch die Sinne wahrgenommen worden, und man hat ſich ihrer erinnert: aber in allen Fällen, wo wir auf ſie ſchlieſsen, iſt nur eins von beiden wahrgenommen oder ins Gedächtniſs gebracht worden, und das andre wird, der vergangenen Erfahrung gemäs, ergänzt.

So haben wir nach und nach unvermerkt ein neues Verhältniſs zwiſchen Urſache und Wirkung entdeckt, da wir es am wenigſten erwarteten, und uns ganz und gar mit einer andern Materie beſchäftigten. Dieſes Verhältniſs iſt ihre beſtändige Verbindung. Kontiguität und Succeſſion können uns noch kein genugſames Recht geben, von zwei Objekten auszuſagen, daſs ſie ſich wie Urſache und Wirkung verhalten, wenn wir nicht wahrnehmen, daſs dieſe zwei Verhältniſſe in vielen Fällen bleiben. Wir können nun den Vortheil ſehen, den es uns gebracht hat, daſs wir den geraden Weg, dieſes Verhältniſs zu erklären, verlaſſen haben, um die Natur jener nothwendigen Verknüpfung zu entdecken, welche einen ſo weſentlichen Theil deſſelben ausmacht. Es iſt nun ſchon Hoffnung da, daſs wir

wir auf diefe Art zuletzt unfer vorgefetztes Ziel erreichen werden; wiewol, die Wahrheit zu fagen, diefes neuentdeckte Verhältnifs einer beftändigen Verbindung uns auf unferm Wege nur fehr wenig vorwärts zu bringen fcheint. Denn wir lernen daraus nichts mehr, als dafs gleiche Objekte auch immer in gleichen Verhältniffen der Kontiguität und Succeffion ftehen; und es fcheint, wenigftens beim erften Anblicke, ganz evident, dafs wir hierdurch niemals einen neuen Begriff entdecken können, und dafs wir hierdurch die Objekte in unfrer Erkenntnifs zwar vervielfältigen, aber ihnen keine neuen Prädikate verfchaffen. Es ift ein richtiger Gedanke, dafs, was wir nicht von einem Objekte lernen können, das können wir auch niemals von hunderten lernen, wenn fie alle von eben der Art, und einander in allen Umftänden vollkommen ähnlich find. So wie uns unfre Sinne in einem individuellen Falle zwei Körper, oder Bewegungen, oder Befchaffenheiten in gewiffen Verhältniffen der Succeffion und Kontiguität zeigen, fo ftellt uns unfer Gedächtnifs nur eine grofse Menge von Beifpielen dar, wo wir allemal gleiche Körper, gleiche Bewegungen oder gleiche Befchaffenheiten in gleichen Verhältniffen finden. Von der blofsen Wiederholung einer vergangenen Impreffion, und wenn fie auch bis ins Unendliche fortgefetzt würde, kann doch niemals ein neuer urfprünglicher Begriff entftehen, wie der von einer nothwendigen Verknüpfung ift; und die gröfste Zahl der Impreffionen bringt in die-

fem

ſem Falle keine gröſsere Wirkung hervor, als wenn wir uns nur auf eine einzige einſchränkten. Allein obgleich dieſe Schluſsfolge gerecht und einleuchtend zu ſeyn ſcheint, ſo wollen wir doch, weil es thöricht ſeyn würde, ſchon ſo früh zu verzweifeln, den Lauf unſrer Unterſuchung fortſetzen; und wenn wir finden, daſs wir nach der Entdeckung einer beſtändigen Verbindung gewiſſer Objekte allemal von dem einen auf das andre ſchlieſsen, ſo wollen wir ſodann die Natur dieſer Schluſsfolge und des Ueberganges zu dem Begriffe unterſuchen. Vielleicht ergiebt ſichs am Ende, daſs die nothwendige Verknüpfung von dem Schluſſe abhängt, anſtatt daſs die Schlüſſe von der nothwendigen Verknüpfung abhängen ſollten.

Da es nun klar iſt, daſs der Uebergang von einer Impreſſion, die dem Gedächtniſſe oder den Sinnen gegenwärtig iſt, zu dem Begriffe eines Objekts, welches wir Urſache oder Wirkung nennen, ſich auf vergangene Erfahrung und auf unſre Erinnerung ihrer beſtändigen Verbindung gründet, ſo iſt die nächſte Frage: Ob die Erfahrung dieſen Begriff vermittelſt des Verſtandes oder der Einbildungskraft erzeugt; ob wir durch Vernunft beſtimmt werden, dieſen Uebergang zu machen, oder durch eine gewiſſe Verknüpfung und ein gewiſſes Verhältniſs der Wahrnehmungen. Wenn uns die Vernunft beſtimmte, ſo müſste ſie nach folgendem Grundſatze verfahren: daſs die Fälle, von denen wir noch keine Erfah-

fahrung gehabt haben, denen ähnlich seyn müſſen, welche wir erfahren haben, und daſs der Lauf der Natur immer gleichförmig derſelbe bleibe. Um alſo dieſe Materie aufzuklären, ſo laſst uns alle die Gründe betrachten, auf welche ſich ein ſolcher Satz gründen kann; und da dieſe Gründe entweder ein Wiſſen oder eine Wahrſcheinlichkeit zum Zwecke haben, ſo laſst uns unſer Auge auf dieſe Grade der Evidenz richten, und ſehen, ob ſie uns eine Konkluſion von dieſer Natur gewähren.

Unſer vorhergegangenes Räſonnement wird uns leicht überzeugen, daſs es keine demonſtrativen Beweiſe geben könne, um darzuthun, daſs ſolche Begebenheiten, von denen wir noch keine Erfahrung gehabt haben, denen ähnlich ſind, welche wir erfahren haben. Wir können uns wenigſtens einen Wechſel in dem Laufe der Natur denken; welches hinlänglich beweiſt, daſs eine umgekehrte Ordnung der Begebenheiten nicht abſolut unmöglich ſey. Wenn man ſich einen klaren Begriff von einem Dinge machen kann, ſo iſt dieſes ein unleugbarer Beweis für ſeine Möglichkeit, und iſt ganz allein ſchon eine Widerlegung jeder vermeinten Demonſtration dagegen.

Wahrſcheinlichkeit, da ſie gar nicht die Verhältniſſe der Begriffe, als ſolche betrachtet, entdeckt, ſondern nur die Verhältniſſe der Objekte, muſs ſich allemal in gewiſſer Rückſicht auf die

Im-

Impreſſionen unſres Gedächtniſſes und unſrer Sinne, und in gewiſſer Rückſicht auf unſre Begriffe gründen. Wenn nicht eine ſolche Miſchung von Impreſſionen in unſern wahrſcheinlichen Schlüſſen wäre, ſo würde die Konkluſion ganz ſchimäriſch ſeyn. Und wenn keine Begriffe dabei wären, ſo würde die Handlung des Gemüths, wodurch ſie die Verhältniſſe betrachtet, eigentlich zu reden, nicht Vernunfterkenntniſs, ſondern bloſse äuſsere Empfindung oder höchſtens Sinnenerkenntniſs ſeyn. Es iſt alſo nothwendig, daſs in allen wahrſcheinlichen Schlüſſen Etwas dem Gemüthe unmittelbar gegenwärtig ſeyn müſſe, das entweder mit den Sinnen angeſchauet oder mit dem Gedächtniſſe vorgeſtellt wird; und von dieſem ſchlieſsen wir dann auf Etwas, das damit verknüpft iſt, das weder in den Sinnen, noch in dem Gedächtniſſe iſt.

Die einzige Verknüpfung oder das einzige Verhältniſs der Objekte, welches uns über die unmittelbaren Impreſſionen unſres Gedächtniſſes und unſrer Sinne hinaus bringen kann, iſt das Verhältniſs der Urſache und Wirkung; und dieſes deshalb, weil es das Einzige iſt, wodurch wir mit Grunde von einem Objekte auf das andre ſchlieſsen können. Der Begriff der Urſache und Wirkung ſtammt aber von der Erfahrung ab, welche uns belehrt, daſs gewiſſe beſtimmte Gegenſtände in allen vergangenen Fällen beſtändig mit einander verbunden geweſen ſind: Und ſobald daher ein Ding, das einem von dieſen ähnlich iſt, als mittelbar durch ſeine Impreſ-

preffion gegenwärtig gefetzt wird, fo fchliefsen wir von der Wirklichkeit des einen ähnlichen auf das, was es gewöhnlich begleitet. Nach einer folchen Darftellung der Dinge, die, wie ich glaube, in allen Stücken gewifs und unbezweifelt ift, gründet fich die Wahrfcheinlichkeit auf eine vorausgefetzte Aehnlichkeit zwifchen folchen Dingen, wovon wir fchon Erfahrung gehabt haben, und folchen, von welchen wir noch keine gehabt haben, und es ift daher unmöglich, dafs die Vorausfetzung einer folchen Aehnlichkeit auf der Wahrfcheinlichkeit felbft beruhen follte. Denn ein und daffelbige Princip kann nicht zugleich beides Urfache und Wirkung eines andern feyn; und diefes ift vielleicht der einzige Satz in Anfehung diefes Verhältniffes, welcher entweder eine augenfcheinliche, oder demonftrativifche Gewifsheit hat.

Sollte jemand diefen Beweis verachten und behaupten wollen, dafs alle unfre Schlüffe von Urfache und Wirkung auf gründlichem Räfonnement beruheten, ohne zu beftimmen, ob es von demonftrativifchen oder wahrfcheinlichen Gründen bewirkt werde: fo wünfche ich nun, dafs man jenes gründliche und fefte Räfonnement hervorbringen und es unfrer Prüfung unterwerfen möge. Vielleicht fagt man, dafs wir nach der Erfahrung einer beftändigen Verknüpfung gewiffer Objekte auf folgende Art fchliefsen: Man hat immer gefunden, dafs diefes oder jenes Ding ein andres hervorgebracht hat. Es ift aber unmöglich, dafs es diefe Wirkung haben

haben könnte, wenn es nicht mit einer hervorbringenden Kraft versehen wäre. Die Kraft schliesst aber jederzeit die Wirkung in sich, und die Kraft ist also ein hinreichender Grund, einen Schluss von der Existenz eines Objekts auf dasjenige zu machen, welches jenes gewöhnlich begleitet. Die ehemalige Hervorbringung setzt eine Kraft voraus: die Kraft setzt eine neue Hervorbringung voraus; und die neue Hervorbringung ist es eben, die wir aus der Kraft und der vergangenen Hervorbringung folgern.

Ich könnte die Schwäche dieser Schlussfolge sehr leicht zeigen, wenn ich von denen Bemerkungen Gebrauch machen wollte, die ich schon gemacht habe, dass der Begriff der Hervorbringung einerlei ist mit dem Begriffe der Verursachung, und dass kein wirkliches Ding gewiss und demonstrativisch die Kraft eines andern Objektes in sich schliesst; oder wenn es sich schickte, das hier zum Voraus anzuwenden, was ich in der Folge von dem Begriffe der Kraft und der Wirksamkeit sagen werde. Aber da es scheinen möchte, als ob eine solche Art zu verfahren entweder mein System schwächen würde, wenn ich einen Theil desselben auf den andern stützte, oder eine Unordnung in meine Gedankenreihe bringen würde, so will ich mich bemühen, meine gegenwärtige Behauptung ohne eine solche Hülfe festzustellen.

Es soll also einmal einen Augenblick gelten, dass die Hervorbringung eines Dinges durch ein andres

dres in jedem einzelnen Falle eine Kraft voraussetzt, und dafs diese Kraft mit ihrer Wirkung verknüpft ist. Allein, da ich schon bewiesen habe, dafs die Kraft nicht in den empfindbaren Beschaffenheiten der Ursache liegt; und da wir blos die empfindbaren oder sinnlichen Eigenschaften uns vorstellen können; so frage ich, mit welchem Rechte ihr nun in andern Fällen annehmt, dafs, sobald nur diese Eigenschaften wieder erscheinen, auch dieselbige Kraft da seyn müsse? Eure Berufung auf die vergangene Erfahrung entscheidet in diesem Falle nichts; und kann höchstens nur so viel beweisen, dafs dasselbige Ding, welches ein andres hervorbrachte, zu jener Zeit auch mit einer solchen Kraft versehen war; aber sie kann niemals beweisen, dafs dieselbige Kraft in demselbigen Dinge oder derselbigen Sammlung sinnlicher Eigenschaften immer seyn müfste; und noch viel weniger, dafs eine gleiche Kraft auch jederzeit mit gleichen sinnlichen Eigenschaften verknüpft seyn müsse. Sollte man sagen, dafs wir es eben durch Erfahrung lernten, dafs dieselbige Kraft auch immer mit demselben Objekte vereinigt bliebe, und dafs gleiche Objekte auch stets mit gleichen Kräften versehen wären, so möchte ich wol meine Frage erneuern, wie wir von dieser Erfahrung eine Konklusion formiren können, die über die bisherigen Fälle, welche wir erfahren haben, hinausgeht? Beantwortet ihr diese Frage wieder auf die Art, wie die vorige, so

giebt

giebt eure Antwort wieder Gelegenheit zu einer neuen Frage derfelben Art, und fo ins Unendliche; welches deutlich beweifet, dafs die vorhergehende Schlufsfolge keinen gehörigen Grund gehabt hat.

So verläfst uns nicht nur unfre Vernunft, wenn wir durch fie allein den letzten Grund jener Verknüpfung zwifchen Urfachen und Wirkungen entdecken wollen; fondern felbft, nachdem die Erfahrung uns ihre beftändige Verbindung gelehrt hat, ift es noch unmöglich, uns durch unfre Vernunft eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, mit welchem Rechte wir diefe Erfahrung über folche einzelne Fälle hinaus ausdehnen können, welche bisher von uns beobachtet find. Wir fetzen voraus, find aber nie im Stande, es zu beweifen, dafs eine Aehnlichkeit zwifchen folchen Objekten fey, die wir erfahren haben, und folchen, welche von uns noch nicht durch Erfahrung entdeckt find.

Wir haben fchon gewiffer Verhältniffe Erwähnung gethan, welche uns von einem Gegenftande zum andern leiten, obfchon kein Grund in der Vernunft entdeckt werden kann, wodurch wir zu einem folchen Uebergange befugt würden; und wir können es als eine allgemeine Regel feftfetzen, dafs, wo das Gemüth beftändig und gleichförmig, ohne einen Vernunftgrund zu haben, einen Uebergang macht, da mufs es von diefen Verhältniffen beftimmt werden. Nun ift diefes hier gerade der Fall. Die Vernunft kann uns niemals die Verknüpfung des

einen

einen Dinges mit dem andern erklären, wenn man auch gleich die Erfahrung und die Beobachtung ihres beſtändigen Beiſammenſeyns in allen vorigen Fällen mit zu Hülfe nimmt. Wenn alſo das Gemüth dennoch von dem Begriffe oder der Impreſſion des einen Objekts zu dem Begriffe eines andern oder zu dem Glauben, daſs ein andres wirklich ſeyn werde, übergeht, ſo wird es nicht durch Vernunft beſtimmt, ſondern durch gewiſſe Principien, welche die Begriffe dieſer Objekte mit einander verbinden und ſie in der Imagination vereinigen. Wären die Begriffe in der Phantaſie nicht mehr vereiniget, als es die Objekte dem Verſtande zu ſeyn ſcheinen, ſo könnten wir weder einen Schluſs von den Urſachen auf die Wirkungen machen, noch irgend einer Erfahrung Glauben beimeſſen. Der Schluſs beruht alſo allein auf der Vereinigung der Begriffe.

Die Gründe der Vereinigung unter den Begriffen habe ich oben auf drei Hauptprincipien gebracht, und meine Behauptung ging dahin, daſs der Begriff oder die Impreſſion eines Dinges natürlicherweiſe auf den Begriff eines andern Dinges führt, das mit jenem ähnlich iſt, oder an daſſelbe grenzt, oder mit ihm verknüpft iſt. Ich gebe zu, daſs dieſe Principien weder die untrüglichen noch einzigen Urſachen einer Vereinigung unter den Begriffen ſind. Sie ſind nicht untrüglich. Denn man kann eine Zeitlang ſeine Aufmerkſamkeit auf ein Ding richten, ohne daſs dieſes auf ein andres führte. Sie ſind nicht die einzigen. Denn die Gedanken

danken ſchweifen offenbar öfters ohne alle Regeln umher, laufen von dem Himmel zur Erde, von dem einen Ende der Schöpfung bis zu dem andern, ohne einige gewiſſe Regel oder Ordnung. Aber ob ich gleich dieſe Schwäche in dieſen drei Verhältniſſen und dieſe Unregelmäſsigkeit in der Einbildungskraft eingeſtehe; ſo behaupte ich dennoch, daſs die einzigen allgemeinen Geſetze, welche die Begriffe aſſociiren, dieſe drei ſind, nämlich Aehnlichkeit, Aneinandergrenzung in Zeit und Raum, und die urſachliche Verknüpfung.

Es findet ſich in der That ein Geſetz der Vereinigung der Begriffe, welches beim erſten Anblicke als von jenen verſchieden angeſehen werden kann; aber man wird bald finden, daſs es im Grunde doch von ihnen abhängt. Wenn man in der Erfahrung findet, daſs jedes Individuum einer gewiſſen Art von Dingen beſtändig mit einem Individuo andrer Art vereinigt iſt, ſo führt die Erſcheinung des einen Gegenſtandes die Gedanken natürlich auf das, was ihn ſtets begleitet. Wenn z. E. ein gewiſſer Begriff an ein gewiſſes beſtimmtes Wort gebunden iſt, ſo darf man nur dieſes Wort hören, um ſogleich auch den korreſpondirenden Begriff zu erlangen, und es wird der Seele, auch wenn ſie alle Kräfte anwendet, kaum möglich ſeyn, dieſen Uebergang zu verhindern. In dieſem Falle iſt es nicht abſolut nothwendig, daſs man, wenn man dieſes oder jenes Wort hört, an eine vergangene Erfahrung denken müſste, um zu erfahren, welcher Begriff gewöhnlicher-

licherweife mit dem Schalle verknüpft gewefen ift. Die Imagination erfetzt hier von felbft die Stelle der Reflexion, und ift fo fehr daran gewöhnt, von dem Worte zum Begriffe überzugehen, dafs nicht ein Augenblick zwifchen dem Hören des einen und dem Denken des andern verfliefst.

Aber ob ich diefes gleich für einen wahren Grund der Vergefellfchaftung der Begriffe erkenne, fo behaupte ich doch, dafs er mit dem Grunde der urfachlichen Verknüpfung einerlei, und zwar in allen unfern Denken ein recht wefentliches Stück diefes Verhältniffes fey. Wir haben keinen andern Begriff von Urfache und Wirkung, als den, dafs gewiffe Objekte allemal zufammen verbunden gewefen, und dafs fie in allen bisherigen Fällen als unzertrennlich bei einander gefunden worden find. Den Grund diefer Verbindung können wir nicht erklären. Wir nehmen blos die Sache felbft wahr, und finden allemal, dafs die Dinge, wenn fie ftets als verbunden angetroffen werden, eine Vereinigung in der Imagination erlangen. Wenn die Impreffion eines Dinges fich darftellt, fo bilden wir unmittelbar den Begriff des Gegenftandes, der fie gewöhnlich begleitet; und wir können folglich diefes als einen Theil der Definition einer Meinung oder eines Glaubens feftfetzen, dafs er ein Begriff fey, der mit einer gegenwärtigen Impreffion in Verhältnifs ftehe, oder mit ihr vergefellfchaftet fey.

Ob

Ob also gleich die Verursachung eine philosophische Relation ist, und das Verhältniss der Kontiguität und Succession mit in sich schliesst, so ist sie es doch nur in so fern, als sie eine natürliche Relation ist, und eine Vereinigung unter den Begriffen hervorbringt, damit wir im Stande seyn mögen, über sie zu denken, oder Schlüsse darauf zu gründen.

Siebenter Abschnitt.

Von der Natur des Begriffs oder des Glaubens *).

Der Begriff eines Dinges ist ein wesentlicher Theil von dem Glauben an dasselbige, aber er macht ihn nicht ganz aus. Wir denken auch viele Dinge, welche wir nicht glauben. Um also die Natur des Glaubens, oder die Eigenschaften solcher Begriffe, die uns zum Beifall bestimmen, noch mehr

*) Es soll in diesem Abschnitte untersucht werden, woher es komme, dass wir glauben, dass einem Begriffe, der in unserm Vorstellungsvermögen mit einer Impression verbunden ist, ein Objekt korrespondire, da wir es doch nicht durch eine Impression erkannt haben. (A. d. U.)

mehr zu entdecken, fo lafst uns folgende Betrachtungen erwägen.

Es ist offenbar, dafs alle Schlüffe von Urfachen und Wirkungen in Sätzen endigen, welche Erfahrungsgegenftände betreffen; d. h. fie betreffen die Exiftenz der Dinge oder ihrer Eigenfchaften. Es ift demnach ferner offenbar, dafs der Begriff der Exiftenz von dem Begriffe eines Dinges gar nicht verfchieden ift, und dafs, wenn wir nach der fimpeln Vorftellung eines Dinges uns daffelbe noch als exiftirend denken wollen, wir in der That mit dem erften Begriffe gar keine Vermehrung oder Aenderung vornehmen. So, wenn wir fagen, Gott exiftirt, formiren wir blos den Begriff eines folchen Wefens, als wir es uns vorftellen; und die Exiftenz, welche wir ihm beilegen, wird nicht als ein befonderer Begriff gedacht, welchen wir noch zu dem Begriffe feiner übrigen Eigenfchaften hinzufügten, und den wir wieder wegnehmen und von ihnen trennen könnten. Aber ich gehe noch weiter; und nicht zufrieden mit der Behauptung, dafs der Begriff der Exiftenz eines Dinges keine Vermehrung des fimpeln Begriffs deffelben ift, behaupte ich auch noch, dafs der Glaube der Exiftenz keine neuen Begriffe zu folchen hinzufügt, welche den Begriff des Objekts ausmachen. Wenn ich an Gott denke, wenn ich ihn als exiftirend denke, und wenn ich glaube, dafs er exiftirt, fo wird mein Begriff von ihm weder vermehrt noch vermindert. Aber da es ganz gewifs ift, dafs ein grofser Unter-

schied zwischen der simpeln Vorstellung der Existenz eines Objekts und dem Glauben an dieselbe ist, und da dieser Unterschied nicht in den Theilen oder in der Zusammensetzung des Begriffs liegt, den wir uns vorstellen; so folgt, daſs er in der Art liegen müsse, in welcher wir uns ihn vorstellen.

Man setze, daſs jemand bei mir sey, welcher Sätze vorbringt, denen ich nicht beistimme, daſs Cäsar im Bette gestorben sey, daſs Silber sich leichter schmelzen lasse, als Blei, oder daſs Quecksilber schwerer sey, als Gold; so ist offenbar, daſs ich, ohnerachtet meiner Ungläubigkeit, seine Meinung doch vollkommen verstehe, und alle die Begriffe bilde, die er bildet. Meine Einbildungskraft ist mit denselbigen Kräften versehen, als die seinige; und es ist ihm nicht möglich, einen Begriff zu denken, den ich nicht auch denken könnte; oder Begriffe zusammen zu verbinden, die ich nicht auch verbinden könnte. Ich frage also: Worin besteht nun der Unterschied zwischen dem Glauben und Nichtglauben eines Satzes? In Ansehung solcher Sätze, die durch Anschauung oder Demonstration erwiesen werden, ist die Antwort leicht. In diesem Falle denkt die Person, welche Beifall giebt, nicht nur die Begriffe dem Satze gemäs, sondern sie wird auch nothwendigerweise bestimmt, sie gerade so und nicht anders zu denken, entweder unmittelbar oder durch die Vermittelung andrer Begriffe.

Alles

Alles, was ungereimt iſt, iſt auch unverſtändlich, und es iſt auch der Einbildungskraft ganz unmöglich, ein Ding ſich vorzuſtellen, das einer Demonſtration gerade widerſpricht. Aber da in ſolchen Schlüſſen, die auf der urſachlichen Verknüpfung beruhen und Erfahrungsgegenſtände betreffen, dieſe abſolute Nothwendigkeit nicht ſtatt finden kann, und die Imagination die Freiheit hat, ſich beide Seiten der Frage vorzuſtellen, ſo frage ich noch einmal: Worin beſteht der Unterſchied zwiſchen dem Unglauben und dem Glauben? da in beiden Fällen die Vorſtellung des Begriffs gleich möglich und gleich nothwendig iſt?

Es würde keine befriedigende Antwort ſeyn, wenn man ſagen wollte, daſs eine Perſon, die euren Sätzen keinen Beifall giebt, ſich unmittelbar, nachdem ſie das Ding mit euch auf einerlei Art gedacht, das Ding wieder anders vorſtelle, und einen verſchiedenen Begriff davon habe. Dieſe Antwort befriedigt nicht; nicht, weil ſie etwas Falſches enthält, ſondern weil ſie die Wahrheit nicht ganz entdeckt. Es iſt offenbar, daſs wir in allen Fällen, wo wir mit einer Perſon verſchiedener Meinung ſind, uns beide Seiten von der Sache vorſtellen; aber, weil wir nur eine glauben können, ſo folgt ganz deutlich, daſs der Glaube einen Unterſchied machen muſs zwiſchen dem Gedanken, dem wir Beifall geben, und dem andern, dem wir keinen geben. Wir können unſre Begriffe auf hunderterlei

lei Art vermiſchen, vereinigen, trennen, verwechſeln und abändern; aber ſo lange nicht ein Grund da iſt, welcher eine von dieſen verſchiedenen Situationen beſtimmt, ſo haben wir eigentlich noch gar keine Meinung: und dieſer Grund kann blos, da er gar nichts zu unſern vorigen Begriffen hinzuthut, die Art und Weiſe verändern, wie wir ſie uns vorſtellen.

Alle Vorſtellungen des Gemüths ſind von doppelter Art, nämlich Impreſſionen und Begriffe, welche ſich blos durch ihre verſchiedenen Grade der Lebhaftigkeit und der Stärke unterſcheiden. Unſre Begriffe ſind Abbildungen der Impreſſionen, und ſtellen ſie in allen ihren Theilen dar. Wenn man den Begriff eines beſtimmten Dinges auf irgend eine Art verändern will, ſo kann man blos die Stärke und Lebhaftigkeit deſſelben vermehren oder vermindern. Nimmt man eine andre Veränderung damit vor, ſo ſtellt er ein verſchiedenes Objekt oder eine verſchiedene Impreſſion vor. Es iſt gerade ſo, wie bei den Farben. Eine gewiſſe Schattirung von einer Farbe kann einen neuen Grad von Leben oder Glanz ohne weitere Veränderung erhalten. Aber wenn irgend eine andre Veränderung hinzukömmt, ſo iſts nicht mehr dieſelbige Schattirung oder Farbe. Da nun der Glaube ebenfalls nichts weiter zur Vorſtellung hinzuthut, ſondern blos die Art und Weiſe ändert, wie wir uns das Objekt vorſtellen, ſo kann er unſern Begriffen blos mehr Stärke und Lebhaftigkeit, oder vielmehr ein andres

Gefühl

Gefühl geben. Daher kann man eine Meinung oder den Glauben ganz genau definiren als Einen lebhaften Begriff, der mit einer gegenwärtigen Impreffion im Verhältniffe fteht, oder mit derfelben vergefellfchaftet ift *).

Hier find die Hauptpunkte von den Gründen, welche uns zu diefem Schlufsfatze bringen. Wenn wir die Exiftenz eines Objekts aus der Exiftenz andrer Dinge folgern, fo mufs allemal ein Ding entweder

*) Ich ergreife diefe Gelegenheit, um auf einen fehr merkwürdigen Irrthum aufmerkfam zu machen, der, weil er fo oft in den Schulen eingeprägt worden ift, das Anfehen eines feften Grundfatzes erhalten hat und von allen Logikern gemeinfchaftlich angenommen wird. Diefer Irrthum befteht in der gewöhnlichen Eintheilung der Verftandeshandlung in Wahrnehmungen, Urtheile und Schlüffe, und in den Definitionen, die man davon giebt. Wahrnehmung definirt man durch die einfache Ueberficht eines oder mehrerer Begriffe: Urtheil durch das Trennen oder Vereinigen verfchiedener Begriffe: Schlufs durch das Trennen oder Vereinigen verfchiedener Begriffe vermittelft andrer, woraus das Verhältnifs, das fie gegen einander haben, erkannt wird. Aber diefe Unterfchiede und Definitionen find in fehr wichtigen Stücken fehlerhaft. Denn erftlich ift es nicht wahr, dafs wir in jedem Urtheile, welches wir formiren, zwei verfchiedene Begriffe vereinigen, indem in dem Satze, Gott ift,

weder dem Gedächtnisse oder den Sinnen gegenwärtig seyn, um den Grund unsres Schlusses auszumachen, weil das Gemüth mit seinen Schlüssen nicht bis ins Unendliche hinaufsteigen kann. Die Vernunft kann uns niemals hinlänglich beweisen, dass die Existenz des einen Objekts die Existenz des andern in sich schliesst; so dass, wenn wir von der Impression des einen zu dem Begriffe oder dem Glauben eines andern übergehen, wir nicht durch Vernunft, sondern blos durch Gewohnheit oder durch ein Princip der Association bestimmt werden. Der

ist, oder in irgend einem andern, welcher die Existenz betrift, der Begriff der Existenz gar kein verschiedener Begriff ist, den wir mit dem Begriffe des Objekts vereinigen, und welcher im Stande wäre, durch die Vereinigung einen zusammengesetzten Begriff zu bilden. Zweitens, So wie wir einen Satz formiren können, der nur einen Begriff enthält, so kann sich auch unsre Vernunft wirksam beweisen, ohne dass sie mehr als zwei Begriffe zu ihrem Vorhaben braucht, und ohne dass sie nöthig hat, zu einem dritten ihre Zuflucht zu nehmen, der ihr als Mittel zur Verbindung dienen soll. So folgern wir eine Ursache unmittelbar aus ihrer Wirkung; und diese Folgerung ist nicht nur eine ächte Art zu schliessen, sondern selbst die strengste von allen andern und noch überzeugender, als wenn wir einen andern Begriff dazwischen setzen, um die beiden Sätze zu verbinden. Das Allgemeine, was ich über diese drei Verstandeshandlungen zu sagen habe,

Der Glaube aber iſt etwas mehr, als ein bloſser Begriff. Er beſteht in einer beſondern Art, einen Begriff zu formiren: und da ein und derſelbe Begriff blos durch eine Abänderung ſeiner verſchiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit verändert werden kann; ſo folgt aus allem Bisherigen, daſs der Glaube ein lebhafter Begriff ſey, der durch ein Verhältniſs zu einer gegenwärtigen Impreſſion nach der vorhergehenden Definition entſtanden iſt.

Dieſe Wirkung der Seele, worauf der Glaube an eine Thatſache beruhet, ſcheint bisher eins der

habe, iſt, daſs ſie ſich bei einer genauen Betrachtung alle in die erſte auflöſen laſſen, und daſs ſie nichts ſind, als beſondere Arten, ſich die Objekte vorzuſtellen. Wir mögen nun ein Objekt betrachten oder viele; wir mögen bei dieſen Objekten verweilen, oder von einem zum andern übergehen; und auf was für Art und Weiſe wir ſie immer betrachten, ſo iſt die Gemüthshandlung doch immer nichts mehr als eine ſimple Wahrnehmung; und der einzige beträchtliche Unterſchied, der bei dieſer Gelegenheit vorkömmt, iſt, wenn wir der Vorſtellung Glauben beimeſſen, und von der Wahrheit deſſen, was wir uns vorſtellen, überzeugt ſind. Dieſe Gemüthshandlung iſt noch nie von den Philoſophen erklärt worden; und deshalb bin ich ſo frei geweſen, meine Hypotheſe hierüber vorzutragen, welche darin beſteht, daſs es immer nur eine und dieſelbige ſtrenge und unveränderliche Vorſtellung eines Begriffs iſt, und ſich gewiſſermaſsen einer unmittelbaren Impreſſion nähert.

der gröſsten Geheimniſſe in der Philoſophie geweſen zu ſeyn; wiewol keiner nicht einmal vermuthet hat, daſs eine Schwierigkeit darin läge, dieſes zu erklären. Ich für meinen Theil muſs geſtehen, daſs ich ſehr groſse Schwierigkeiten hierbei finde, und daſs ich, ſelbſt wenn ich die Sache ganz zu verſtehen glaube, doch wegen den Ausdrücken in Verlegenheit bin, wodurch ich meine Meinung ausdrücken ſoll. Ich ſchlieſse durch eine Induktion, die mir ſehr evident zu ſeyn ſcheint, daſs eine Meinung oder ein Glaube nichts ſey, als ein Begriff, der von einer Erdichtung nicht ſeiner Natur oder der Ordnung ſeiner Theile nach verſchieden iſt, ſondern blos der Art und Weiſe nach, wie er vorgeſtellt wird. Aber wenn ich dieſe Art und Weiſe erklären ſollte, ſo finde ich kaum ein Wort, welches das, was ich ſagen will, vollkommen ausdrückt, ſondern ſehe mich genöthigt, mich auf Jedermanns Gefühl zu berufen, um ihm eine vollkommne Erkenntniſs von dieſer Operation der Seele zu geben. Ein Begriff, der Glauben erweckt, erregt ein Gefühl, das von einem ſolchen, der blos erdichtet iſt, und den die Phantaſie uns allein darſtellt, ganz verſchieden iſt: Und dieſen Unterſchied des Gefühls bemühe ich mich dadurch deutlich zu machen, daſs ich ihm eine gröſsere Stärke, oder Lebhaftigkeit, oder Solidität, oder Feſtigkeit, oder Beſtändigkeit beilege. Dieſe Mannichfaltigkeit der Ausdrücke, welche freilich nicht ſonderlich philoſophiſch zu ſeyn

ſcheint,

ſcheint, ſoll blos dienen, diejenige Gemüthshandlung auszudrücken, welche uns Realitäten mehr vorſtellt, als Fiktionen, welche macht, daſs ſie ein gröſseres Gewicht im Denken haben, und welche ihnen einen gröſsern Einfluſs auf die Neigungen und die Einbildungskraft verſchafft. Wenn wir nur in Abſicht auf die Sache einig ſind, ſo haben wir nicht weiter nöthig, über die Worte zu ſtreiten. Die Einbildungskraft hat über alle ihre Begriffe Gewalt, und kann ſie auf alle nur mögliche Art verbinden, vermiſchen und verändern. Sie kann die Objekte mit allen Umſtänden der Zeit und des Orts abbilden. Sie kann ſie gewiſſermaſsen in ihren wahren Farben unſern Blicken darſtellen, gerade ſo, wie ſie wirklich exiſtirt haben. Aber da es unmöglich iſt, daſs dieſes Vermögen durch ſich ſelbſt je Glauben an die Wirklichkeit der Gegenſtände bewirken kann, ſo iſt es offenbar, daſs der Glaube gar nicht in der Natur und Ordnung unſrer Begriffe, ſondern in der Art ihrer Vorſtellung und in den Gefühlen, die im Gemüthe verurſacht werden, beſtehen müſſe. Ich geſtehe, daſs es unmöglich iſt, dieſes Gefühl oder dieſe Vorſtellungsweiſe ganz deutlich zu machen. Wir können Worte gebrauchen, die etwas dieſem Aehnliches ausdrücken, die der Sache nahe kommen. Aber der wahre und eigentliche Name für daſſelbe iſt Glaube, welches ein Ausdruck iſt, den jedermann im gemeinen Leben hinlänglich verſteht. Und in der Philoſophie können wir nicht weiter gehen, als

als ſagen, daſs ein gewiſſes Etwas in der Seele gefühlt wird, wodurch die Begriffe der Urtheilskraft von den Dichtungen der Einbildung unterſchieden werden. Es giebt ihnen mehr Stärke und Einfluſs; macht, daſs ſie mit gröſserm Gewicht erſcheinen; prägt ſie feſter in die Seele ein, und verwandelt ſie in praktiſche Sätze, d. h. ſolche, die alle unſre Handlungen regieren.

Dieſe Beſtimmung wird alſo mit Jedermanns Gefühl und Erfahrung übereinſtimmend gefunden werden. Nichts iſt evidenter, als daſs ſolche Begriffe, denen wir Beifall geben, ſtärker, feſter und lebhafter ſind, als die unregelmäſsigen Reverien eines, der Luftſchlöſſer bauet. Wenn zwei Perſonen ein Buch leſen, das der eine wie einen Roman, der andre aber wie eine wahre Geſchichte betrachtet, ſo erhalten ſie beide gerade dieſelbigen Begriffe, und zwar in derſelbigen Ordnung; und die Ungläubigkeit des einen hindert dieſen ſo wenig, als der Glaube den andern, dem Verfaſſer einerlei Sinn beizulegen. Seine Worte bringen dieſelbigen Begriffe in beiden hervor; obgleich ſein Zeugniſs nicht auf beide denſelben Einfluſs hat. Der letztere hat eine lebhaftere Vorſtellung von allen einzelnen Vorfällen. Er läſst ſich tiefer in das Detail der Perſonen ein; ſtellt ſich ihre Handlungen und Charaktere, und Freundſchaften und Feindſchaften vor. Ja er geht ſo weit, daſs er ſich ſelbſt eine Vorſtellung von ihren Zügen, von ihrem ganzen Anſehen und ihrer Perſon zu machen

ſucht;

fucht; dahingegen der erftere, der dem Zeugniffe des Schriftftellers keinen Glauben beimifst, eine weit fchwächere und dunklere Vorftellung von allen diefen Dingen hat, und wenn man den Stil und die Schönheit der Zufammenfetzung und Erfindung wegnimmt, fo kann er wenig Unterhaltung dabei finden.

Achter Abfchnitt.

Von den Urfachen des Glaubens.

Nachdem ich nun auf diefe Art die Natur des Glaubens erklärt, und gezeigt habe, dafs er in einem lebhaften Begriffe befteht, der auf eine gegenwärtige Impreffion Beziehung hat; fo lafst uns jetzo zur Unterfuchung der Gründe fchreiten, von welchen er herkömmt, und von welchen der Begriff diefe Lebhaftigkeit erhält.

Ich möchte gern den Grundfatz als eine allgemeine Maxime in der Wiffenfchaft der menfchlichen Natur feftfetzen, dafs, wenn eine Impreffion uns als gegenwärtig vorgeftellt wird, diefelbe dem Gemüthe nicht nur folche Begriffe herbeiführt, die mit ihr im Verhältniffe ftehen, fondern ihnen auch einen Theil von ihrer Stärke und Lebhaftigkeit mittheilt.

theilt. Alle Operationen der Seele hängen groſsentheils von der Stimmung ab, in welcher ſie iſt, wenn ſie ſolche bildet; und je nachdem die Lebensgeiſter mehr oder weniger erhöhet ſind, die Aufmerkſamkeit mehr oder weniger geſpannt iſt, deſto mehr oder weniger Lebhaftigkeit und Stärke wird die Gemüthshandlung haben. Wenn daher ein Objekt vorgeſtellt wird, welches die Gedanken erhebt und belebt, ſo wird auch jede Handlung, welche das Gemüth vornimmt, ſo lange, als dieſe Stimmung dauert, ſtärker und lebhafter ſeyn. Nun hängt offenbar die Dauer dieſer Gemüthsſtimmung von den Objekten ab, mit welchen die Seele beſchäftiget iſt; und ein neues Objekt giebt natürlich dem Geiſte auch eine neue Richtung, und ändert die Dispoſition oder Stimmung; ſo wie im Gegentheil, wenn das Gemüth beſtändig bei einem und eben demſelben Objekte bleibt, oder leicht und unmerklich von einem Objekte zu andern damit verbundenen Gegenſtänden geht, die Stimmung eine weit längere Dauer behält. Daher kömmt es nun, daſs, wenn das Gemüth einmal durch eine gegenwärtige Impreſſion in Leben geſetzt iſt, es zu lebhaftern Begriffen von den damit verbundenen Gegenſtänden ſchreitet, nach einer natürlichen Dispoſition von dem einen zum andern überzugehen. Der Wechſel der Objekte geſchieht ſo leicht, daſs ihn die Seele kaum merkt, und ſie ſtellt ſich hierdurch die Begriffe, welche mit jenem im Verhältniſſe ſtehen, mit eben der Stärke und Lebhaftigkeit

vor,

vor, als ob ſie von der gegenwärtigen Impreſſion ſelbſt herrührten.

Wenn wir uns durch die Betrachtung der Natur des Verhältniſſes und der Leichtigkeit des Ueberganges, der ihm ſo weſentlich eigen iſt, von der Realität dieſer Erſcheinung befriedigend überzeugen können, ſo iſt es gut: aber ich für meinen Theil muſs geſtehen, daſs ich mein hauptſächliches Vertrauen, ein ſo wichtiges Principium zu beweiſen, auf die Erfahrung ſetze. So kann ich als das erſte Experiment für meinen gegenwärtigen Satz anführen, daſs bei der Erſcheinung eines Gemäldes von einem abweſenden Freunde unſer Begriff von ihm offenbar mehr Leben durch die Aehnlichkeit erhält, und daſs jede Leidenſchaft, welche dieſer Begriff verurſacht, es ſei nun Freude oder Leid, neue Stärke und Kraft empfängt. An dieſem Erfolge wirken zwei Stücke, ein Verhältniſs und eine gegenwärtige Impreſſion. Wenn das Gemälde ihm nicht ähnlich, oder nicht wenigſtens um ſeinetwillen verfertiget wäre, ſo könnte es unſern Gedanken an ihn niemals ſo nahe zu ihm bringen: und wäre das Bild abweſend, ſo wie die Perſon; ſo möchte immerhin die Seele von dem Gedanken des Gemäldes zum Begriffe des Originals übergehen; ihr Begriff von dem letztern würde dadurch ehr ſchwächer, als lebhafter gemacht werden. Wenn das Gemälde unſres Freundes vor uns hingeſetzt wird, und wir es ſehen, ſo empfinden wir ein Vergnügen dabei, aber wenn es entfernt iſt, ſo ſtellen wir unſre

unsre Betrachtungen weit lieber über ihn selbst unmittelbar an, als dass wir vermittelst eines Bildes über ihn reflektiren sollten, das eben so entfernt und eben so dunkel ist.

Die Ceremonien der Römisch - katholischen Religion kann man als Beispiele von gleicher Natur ansehen. Die Verehrer dieses seltsamen Glaubens entschuldigen gewöhnlich die Mummereien, welche man ihnen vorwirft, damit, dass sie die guten Wirkungen dieser äusserlichen Bewegungen, Stellungen und Handlungen gar wohl fühlten, indem sie ihre Andacht stärkten und ihr Feuer anfachten, welches ganz verlöschen würde, wenn sie ihre Gedanken geradezu und ganz und gar auf so entfernte und immaterielle Gegenstände richten würden. Wir mahlen die Gegenstände unsres Glaubens, sagen sie, durch sinnliche Typen und Bilder aus, und vergegenwärtigen sie uns durch die unmittelbare Gegenwart dieser Typen mehr, als es uns durch eine blos intellektuelle Betrachtung oder Beschauung möglich seyn würde. Sinnliche Gegenstände haben allemal auf die Einbildungskraft einen grössern Einfluss, als andre; und vermittelst desselben bringen sie leicht solche Begriffe herbei, mit welchen sie im Verhältnisse stehen, und die ihnen ähnlich sind. Ich will aus diesen Thatsachen und Schlüssen nur so viel folgern, dass die Wirkung der Aehnlichkeit, welche in der Verstärkung des Begriffs besteht, sehr gemein sey; und da in jedem der genannten Fälle

eine

eine Aehnlichkeit und eine gegenwärtige Impreffion zufammenkommen mufs, fo find die angeführten Erfahrungen vollkommen hinreichend, die Realität des vorhergehenden Grundfatzes zu beweifen.

Wir können diefen Erfahrungen durch noch andre von verfchiedener Art noch mehr Stärke geben, wenn wir die Wirkungen der Kontiguität mit denen der Aehnlichkeit zugleich betrachten. Es ift gewifs, dafs der Abftand die Kraft eines jeden Begriffs vermindert, und dafs, jemehr wir uns dem Objekte nähern, wenn es fich auch gleich noch nicht unfern Sinnen entdeckt; es doch mit einem folchen Einfluffe auf das Gemüth wirkt, der einer unmittelbaren Impreffion faft gleich kömmt. Der Gedanke an einen Gegenftand leitet das Gemüth leicht auf einen andern, der an ihn gränzt; aber nur die wirkliche Gegenwart eines Objekts führt die Seele mit einer gröfsern Lebhaftigkeit darauf. Wenn ich nur einige Meilen von Haufe bin, fo intereffirt mich alles, was darauf Beziehung hat, weit mehr, als wenn ich hundert Meilen davon entfernt wäre; obgleich auch bei einer folchen Entfernung die Vorftellung eines Dinges in der Nachbarfchaft meiner Freunde und Familie natürlicherweife einen Begriff von ihnen erzeugt. Aber da in diefem letztern Falle beide Gegenftände des Gemüths Begriffe find; fo kann diefer Uebergang allein, ohnerachtet er fehr leicht ift, diefen Begriffen doch keine gröfsere Lebhaftigkeit

tigkeit geben, weil gar keine unmittelbare Impreſſion da iſt *).

Kein Menſch kann zweifeln, daſs die urſachliche Verknüpfung denſelben Einfluſs hat, als die beiden übrigen Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der Kontiguität. Abergläubiſche Völker werden durch die Reliquien ihrer Heiligen entzückt, aus eben dem Grunde, weil ſie nach Typen und Bildern ſuchen, um ihre Andacht zu erhöhen, und ſich eine genauere und ſtärkere Vorſtellung von einem ſolchen muſterhaften Leben zu verſchaffen, welches ſie nachzuahmen ſich beſtreben. Nun ſind offen-

*) Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum eſſe verſatos, magis moveamur, quam ſiquando eorum ipſorum aut facta audiamus aut ſcriptum aliquod legamus? velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accepimus primum hic disputare ſolitum: Cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam ſolum mihi offerunt, ſed ipſum videntur in conſpectu meo hic ponere. Hic Speuſippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipſe illa ſeſſio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam noſtram, Hoſtiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor eſſe videtur, poſtquam eſt maior, ſolebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, noſtrum vero inprimis avum cogitare. Tanta vis admonitionis ineſt in locis; ut non ſine cauſſa ex his memoriae ducta ſit diſciplina. Cicero de Fin. L. V.

offenbar die eignen Werke eines Heiligen das, was er ſelbſt verfertiget, und womit er zu thun gehabt hat, die beſte Art der Reliquien, die ein Frommer ſich anſchaffen kann; und wenn ſeine Kleider und ſein Schmuck je werth ſind, als ſolche betrachtet zu werden, ſo kann es nur darum geſchehen; weil ſie einmal zu ſeiner Dispoſition geſtanden haben, weil er ſie gebraucht und ſie getragen hat; und in dieſer Hinſicht können ſie als unvollkommne Wirkungen von ihm betrachtet werden, und als Dinge, die mit ihm durch eine kürzere Kette von Folgen verknüpft geweſen ſind, als irgend ein andres, von welchem wir ſonſt die Realität ſeiner Exiſtenz kennen lernen. Dieſes Phänomen beweiſet klar, daſs eine gegenwärtige Impreſſion mit einem Verhältniſſe der urſachlichen Verknüpfung unſerm Begriffe Leben geben kann, und folglich Glauben oder Beifall hervorbringt, nach dem Begriffe, welchen wir im Vorhergehenden davon gegeben haben.

Doch wozu haben wir nöthig, nach andern Gründen zu ſuchen, um zu beweiſen, daſs eine gegenwärtige Impreſſion mit einem Verhältniſſe oder Uebergange der Phantaſie einen Begriff beleben kann, da unſre gegenwärtige Unterſuchung über Urſache und Wirkung allein ein hinreichendes Beiſpiel iſt, unſern Satz zu beweiſen? Es iſt gewiſs, daſs wir von jeder Thatſache, die wir glauben, einen Begriff haben müſſen. Es iſt gewiſs, daſs dieſer Begriff allein von einer Beziehung auf eine gegenwärtige Impreſſion entſteht. Es iſt gewiſs, daſs

der Glaube nichts zu dem Begriffe hinzufügt, fondern nur die Art und Weife der Vorftellung ändert und fie ftärker und lebhafter macht. Der gegenwärtige Schlufs, der den Einflufs des Verhältniffes betrift, ift die unmittelbare Folge aller diefer Schritte, und jeder diefer Schritte fcheint mir ficher und untrüglich. Es kömmt alfo nichts zu diefer Handlung des Gemüths, als eine gegenwärtige Impreffion, ein lebhafter Begriff, und ein Verhältnifs oder eine Affociation in der Phantafie zwifchen der Impreffion und dem Begriffe; fo dafs hier kein Verdacht eines Irrthums entftehen kann.

Um die ganze Materie noch in ein helleres Licht zu fetzen, fo lafst fie uns als eine Frage in der Philofophie der menfchlichen Natur anfehen, welche wir durch Erfahrung und Beobachtung beftimmen müffen. Ich nehme an, es ift ein Objekt gegenwärtig, von welchem ich einen gewiffen Schlufs ziehe, und einen Begriff bilde, welchem ich Glauben oder Beifall beimeffe. Ob man fich diefes nun gleich fo vorftellen kann, als ob dasjenige Objekt, welches meinen Sinnen gegenwärtig ift, und das andre, auf deffen Exiftenz ich blos fchliefse, in einander mit ihren befondern Kräften und Eigenfchaften einfliefsen; fo ift doch das Phänomen des Glaubens, welches wir gegenwärtig unterfuchen, blos innerlich, und es ift daher ganz offenbar, dafs diefe Kräfte und Eigenfchaften, welche ganz unbekannt find, keinen Theil an der Hervorbringung deffelben haben können. Die ge-

gen-

genwärtige Impreſſion wird als die wahre und reale Urſache des Begriffs und des ihn begleitenden Glaubens betrachtet. Wir müſſen daher uns bemühen, diejenigen beſondern Eigenſchaften durch Erfahrung zu entdecken, wodurch ſie im Stande iſt, einen ſo auſserordentlichen Effekt hervorzubringen.

Zuerſt bemerke ich alſo, daſs die gegenwärtige Impreſſion dieſen Effekt nicht durch ihre eigne Macht und Wirkſamkeit hat, wenn man ſie allein, als eine einzelne Vorſtellung betrachtet, die auf den gegenwärtigen Augenblick eingeſchränkt iſt. Ich finde, daſs eine Impreſſion, aus welcher ich bei ihrer erſten Erſcheinung nichts folgern kann, in der Folge der Grund des Glaubens werden kann, nachdem ich ihre gewöhnlichen Folgen in Erfahrung gebracht habe. Wir müſſen in jedem Falle dieſelbe Impreſſion in allen vergangenen Fällen bemerkt und gefunden haben, daſs mit ihr beſtändig eine andre Impreſſion verbunden geweſen iſt. Dieſes wird durch eine ſolche Menge von Erfahrungen beſtätigt, daſs ſodann nicht der geringſte Zweifel mehr übrig bleibt.

Aus einer zweiten Bemerkung ſchlieſse ich, daſs der Glaube, welcher die gegenwärtige Impreſſion begleitet, und durch eine Anzahl vergangener Impreſſionen und Verbindungen erzeugt iſt; daſs dieſer Glaube, ſage ich, unmittelbar, ohne eine neue Operation der Vernunft oder der Einbildungskraft entſteht. Hiervon kann ich gewiſs ſeyn, weil ich mir nie einer ſolchen Operation bewuſst bin,

 und

und weil ich nichts in dem Subjekte finde, worin ſie gegründet ſeyn könnte. Da wir nun aber alles, was ohne neue Schlüſſe von einer bloſsen Wiederholung herrührt, Gewohnheit nennen; ſo können wir es als eine ausgemachte Wahrheit aufſtellen, daſs aller Glaube, der auf eine gegenwärtige Impreſſion folgt, lediglich dieſen Urſprung habe. Wenn wir gewohnt ſind, zwei Impreſſionen neben einander verbunden zu ſehen, ſo führt die Erſcheinung oder der Begriff der einen unmittelbar den Begriff der andern herbei.

Nachdem ich mit dieſem Kapitel gänzlich aufs Reine bin, ſo ſtelle ich eine dritte Art von Erfahrungen auf, um zu erkennen, ob auſser dieſem Uebergange durch Gewohnheit noch irgend Etwas zur Hervorbringung dieſer Erſcheinung des Glaubens erfordert werde. Ich verwandle alſo die erſte Impreſſion in einen Begriff; und bemerke, daſs, obgleich der Uebergang zum korrelaten Begriffe, vermöge der Gewohnheit, bleibt, dennoch weder Glaube, noch Ueberredung davon ſich einfindet. Eine gegenwärtige Impreſſion iſt alſo ſchlechterdings zu dieſer ganzen Operation nöthig; und wenn ich demnach eine Impreſſion mit einem Begriffe vergleiche, und finde, daſs ihr einziger Unterſchied in ihren verſchiedenen Graden der Lebhaftigkeit und Stärke, oder überhaupt in den verſchiedenen Gefühlen beſteht, ſo ſchlieſse ich aus allem, daſs der Glaube eine lebhaftere und ſtärkere Vorſtellung eines Begriffs ſey, die von dem Ver-

hältniſſe

hältniſſe herrührt, welches ſie mit einer gegenwärtigen Impreſſion hat.

So iſt alſo alles wahrſcheinliche Schlieſsen nichts, als eine Art von äuſserer Empfindung. Nicht nur in der Muſik und in der Dichtkunſt müſſen wir alſo unſerm Geſchmacke und unſrer Empfindung folgen, ſondern auch in der Philoſophie. Wenn ich von einem Grundſatze überzeugt bin, ſo iſt dieſes nur ein Begriff, der ſtärker auf mich wirkt. Wenn ich der einen Reihe von Beweiſen vor der andern den Vorzug gebe, ſo thue ich eigentlich nichts weiter, als ich entſcheide nach dem ſtärkern Einfluſſe des einen oder des andern Gefühls. Unter den Objekten ſelbſt iſt keine reale Verknüpfung zu entdecken; und es iſt kein andres Principium da, vermöge deſſen wir von der Exiſtenz des einen Dings auf die Exiſtenz des andern ſchlieſsen können, als die auf die Einbildungskraft wirkende Gewohnheit.

Es verdient hier bemerkt zu werden, daſs die vergangene Erfahrung, worauf alle unſre Urtheile über Urſache und Wirkung beruhen, auf unſer Gemüth ſo unmerklich wirken kann, daſs man ſich dieſer Wirkungen niemals bewuſst iſt, und daſs ſie uns ſelbſt gewiſſermaſsen unbekannt bleiben. Ein Menſch, der ſtehen bleibt, wenn er auf dem Wege einen Fluſs antrift, ſieht die Folgen davon ein, wenn er weiter vorwärts gehen würde; und ſeine Kenntniſs dieſer Folgen verdankt er der vergangenen Erfahrung, welche ihn von ſolchen gewiſſen Ver-

Verbindungen der Ursachen und Wirkungen unterrichtet. Aber können wir wol denken, dass er bei dieser Gelegenheit an irgend eine vergangene Erfahrung denkt, und Beispiele in sein Gedächtniss zurückruft, die er gesehen oder gehört hat, um die Wirkungen des Wassers auf thierische Körper zu entdecken? Gewiss nicht; dies ist nicht der Weg, den seine Gedanken nehmen. Der Begriff des Untersinkens ist so genau verknüpft mit dem Begriffe des Wassers, dass die Seele von dem einen zu dem andern, ohne allen Beistand des Gedächtnisses, übergeht. Die Gewohnheit wirkt schon, ehe wir Zeit zur Reflexion haben. Die Objekte scheinen so unzertrennlich, dass wir nicht einen Augenblick Zeit brauchen, um von dem einen zum andern zu kommen. Allein, da dieser Uebergang von der Erfahrung herrührt, nicht von einer Verknüpfung a priori unter den Begriffen, so müssen wir nothwendig anerkennen, dass die Erfahrung einen Glauben und ein Urtheil von Ursachen und Wirkungen durch eine geheime Operation hervorzubringen weiss, an die man gar nicht gedacht hat. Dieses hebt allen Vorwand auf, wenn noch einer übrig bleibt, für die Behauptung, dass die Seele durch Vernunftschlüsse von dem Principio überzeugt sey, dass F ä l l e, v o n w e l c h e n w i r v o r h e r k e i n e E r f a h r u n g g e h a b t h a b e n, n o t h w e n d i g e r w e i s e d e n j e n i g e n ä h n l i c h s e y n m ü s s e n, w e l c h e w i r e r f a h r e n h a b e n. Denn wir finden hier, dass der Verstand oder die Ein-

Einbildungskraft aus der vergangenen Erfahrung Schlüffe ziehen kann, ohne darüber nachzudenken; wie viel mehr, ohne einen Grundfatz darüber zu haben, oder einen Vernunftbeweis von diefem Grundfatze.

Ueberhaupt genommen können wir hier die Anmerkung machen, dafs in allen, felbft in den fefteften und einförmigften Verbindungen der Urfachen und Wirkungen, wie die der Schwere, des Stofses, der Solidität u. f. w., die Seele niemals ihren Blick ganz allein auf die vergangene Erfahrung heftet; obgleich in andern Affociationen der Objekte, welche feltener und ungewöhnlicher find, dergleichen Reflexionen der Gewohnheit zu Hülfe kommen und den Uebergang erleichtern. Ja wir finden, dafs das Nachdenken in einigen Fällen den Glauben ganz allein, ohne die Gewohnheit, hervorbringt; oder, eigentlich zu reden, dafs das Nachdenken die Gewohnheit auf eine indirekte und künftliche Art erzeugt. Ich will mich erklären. Es ift gewifs, dafs wir nicht nur in der Philofophie, fondern auch im gemeinen Leben die Erkenntnifs einer befondern Urfache blos durch eine Erfahrung erlangen, wenn fie nämlich mit Beurtheilung gemacht ift, und alle fremde und überflüffige Umftände forgfältig entfernt find. Da nun die Seele fchon nach einer einzigen Erfahrung diefer Art bei der Erfcheinung eines von beiden, der Urfache oder der Wirkung, auf das andre Korrelat fchliefsen kann, und da eine Gewohnheit niemals

durch

durch ein Beispiel erworben werden kann; so sollte man denken, daſs der Glaube in diesem Falle nicht die Wirkung der Gewohnheit seyn könnte. Aber diese Schwierigkeit wird verschwinden, wenn man erwägt, daſs, ob wir gleich hier nur eine Erfahrung von einer besondern Wirkung angenommen haben, wir dennoch schon Millionen andre Erfahrungen gemacht haben, die uns im Allgemeinen von dem Grundsatze überzeugen: daſs gleiche Dinge unter gleichen Umständen auch allemal gleiche Wirkungen hervorbringen; und da dieser Grundsatz durch eine so lange Gewohnheit sich befestiget hat, so giebt er jeder Meinung, auf die er angewandt werden kann, Evidenz und Festigkeit. Die Verknüpfung der Begriffe nach einer einzigen Erfahrung ist noch nicht habituell geworden; aber diese Verknüpfung steht wieder unter einem andern Princip, das uns ganz habituell ist; und dieses bringt uns also wieder zu unserm angenommenen Grundsatze zurück. Wir wenden also in allen Fällen unsre bisherige Erfahrung auf die Begebenheiten an, von denen wir bisher noch keine Erfahrung gehabt haben, es geschehe nun dieses ausdrücklich oder versteckt, direkt oder indirekt.

Ich darf diese Materie nicht verlassen, ohne zu bemerken, daſs es sehr schwer sey, von den Operationen der Seele mit vollkommner Bestimmtheit und Genauigkeit zu reden; weil die gemeine Sprache sie selten genau von einander unterscheidet, sondern

dern alle die, welche ſich ſehr ähnlich ſind, mit einem gemeinſchaftlichen Namen bezeichnet. Und da dieſes die gröſste Quelle einer unvermeidlichen Dunkelheit und Verwirrung für einen Schriftſteller iſt, ſo pflegen daher häufige Zweifel und Einwürfe bei dem Leſer zu entſtehen, woran er ſonſt nimmermehr würde gedacht haben. So kann mein Hauptſatz, daſs eine Meinung oder ein Glaube nichts ſey, als ein ſtarker und lebhafter Begriff, der von einer gegenwärtigen mit ihm im Verhältniſſe ſtehenden Impreſſion herrührt, leicht folgenden Einwurf veranlaſſen, vermöge einer kleinen Zweideutigkeit in den Worten ſtark und lebhaft. Man könnte ſagen, daſs nicht nur eine Impreſſion die Entſtehung eines Schluſſes verurſachen könnte, ſondern daſs auch ein Begriff denſelben Einfluſs haben könnte; beſonders nach meinem Grundſatze, nach welchem alle unſre Begriffe von ihren entſprechenden Impreſſionen entſprungen ſind. Denn man ſetze, ich dächte jetzo einen Begriff, deſſen korreſpondirende Impreſſion ich vergeſſen hätte, ſo bin ich doch im Stande, aus dieſem Begriffe zu ſchlieſsen, daſs eine ſolche Impreſſion jemals wirklich geweſen iſt; und da dieſer Schluſs mit dem Glauben verbunden iſt, ſo kann man fragen, woher die Eigenſchaften der Stärke und der Lebhaftigkeit kommen, welche dieſen Glauben erzeugen? Hierauf antworte ich ohne Bedenken: von dem gegenwärti-

gen

gen Begriffe. Denn da dieser Begriff hier nicht betrachtet wird, als die Vorstellung eines abwesenden Gegenstandes, sondern als eine reale Wahrnehmung im Gemüthe, dessen wir uns ganz genau bewusst sind, so muss er allen, worauf er bezogen wird, auch dieselbige Eigenschaft verleihen können, man mag sie nun Festigkeit, oder Solidität, oder Stärke, oder Lebhaftigkeit nennen, mit welcher die Seele daran denkt, und von seiner gegenwärtigen Existenz überzeugt wird. Der Begriff vertritt hier die Stelle einer Impression, und ist in Beziehung auf unsern gegenwärtigen Vorsatz ganz dasselbe.

Nach denselbigen Grundsätzen werden wir uns auch nicht wundern, dasselbige von der Erinnerung eines Begriffs zu hören; d. h. von dem Begriffe eines Begriffs, und von seiner Stärke und Lebhaftigkeit, die grösser ist, als die blossen Vorstellungen der Einbildungskraft. Wenn wir an unsre vergangenen Gedanken denken, so mahlen wir nicht nur die Objekte aus, an welche wir denken, sondern stellen uns auch die Handlung des Gemüths in der Meditation so vor, jenes gewisse je ne scais quoi, von welchem es unmöglich ist, eine Definition oder Beschreibung zu geben, welches aber Jedermann hinlänglich versteht. Wenn nun das Gedächtniss hiervon einen Begriff anbietet, und uns dasselbe als vergangen darstellt, so lässt sich leicht begreifen, wie dieser Begriff mehr Stärke und Festigkeit haben könne, als wenn wir an einen

vorigen

vorigen Gedanken denken, an den wir uns nicht mehr erinnern.

Diefemnach wird ein jeder leicht verftehen, wie es möglich fey, dafs wir uns den Begriff einer Impreffion und eines Begriffs machen können, und wie wir die Exiftenz einer Impreffion und eines Begriffs glauben können.

Neunter Abfchnitt.

Von den Wirkungen andrer Verhältniffe und andrer Fertigkeiten.

So überzeugend auch die vorhergehenden Beweife fcheinen mögen, fo dürfen wir doch noch nicht bei ihnen ftehen bleiben, fondern wir müffen unfern Gegenftand von allen Seiten betrachten, um einige neue Gefichtspunkte zu finden, aus welchen wir dergleichen aufserordentliche und urfprüngliche Principien noch mehr aufhellen und befeftigen können. Ein fkrupulöfes Zaudern in der Annehmung neuer Hypothefen ift eine fo lobenswürdige Eigenfchaft an Philofophen, und gehört fo nothwendig zur Unterfuchung der Wahrheit, dafs man ihr ja nachgeben, und ihr zu Gefalle jeden Beweis vorbringen mufs, der diefe Skrupel heben kann, und jeden Einwurf wegfchaffen, der ihre Schlufsfolge zu hemmen im Stande ift.

Ich

Ich habe oft bemerkt, daſs auſser der Urſache und Wirkung die zwei Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der Kontiguität als Gründe der Aſſociation der Gedanken zu betrachten ſind, welche fähig ſind, die Einbildungskraft von einem Begriffe zum andern zu leiten. Ich habe dieſerhalb auch bemerkt, daſs, wenn zwei Objekte durch eines dieſer Verhältniſſe verknüpft ſind, und das eine davon dem Gedächtniſſe oder den Sinnen unmittelbar gegenwärtig iſt, daſs alsdann die Seele nicht nur vermittelſt des aſſociirenden Princips zu ſeinem Korrelat geführt wird; ſondern daſs ſie ſich dieſe Vorſtellung auch mit weit gröſserer Lebhaftigkeit und Stärke denkt, eben weil jenes Princip und die gegenwärtige Impreſſion vereinigt wirken. Alles dieſes habe ich angeführt, um nach der Analogie meine Erklärung unſrer Urtheile über Urſache und Wirkung zu beſtätigen. Aber vielleicht könnte man gerade denſelben Grund auch gegen mich brauchen, und anſtatt zur Beſtätigung meiner Meinung zu dienen, könnte er ein Einwurf dagegen werden. Denn, könnte man ſagen, wenn alle Theile dieſer Hypotheſe wahr ſind, nämlich, daſs dieſe drei Arten von Verhältniſſen von eben denſelben Gründen abgeleitet ſind; daſs ihre Wirkungen ſämmtlich in dem Verſtärken und Beleben der Begriffe beſtehen, und alſo einerlei ſind; und daſs der Glaube nichts weiter iſt, als eine ſtärkere und lebhaftere Vorſtellung eines Begriffs; ſo würde folgen, daſs dieſe Handlung des Gemüths nicht allein von dem Verhältniſſe

der

der Urſache und Wirkung, ſondern auch von den Verhältniſſen der Kontiguität und Aehnlichkeit herkomme. Allein da wir durch Erfahrung finden, daſs der Glaube blos von der urſachlichen Verknüpfung entſpringt, und daſs wir niemals von dem einen Objekte auf das andre ſchlieſsen können, auſser wenn ſie vermittelſt dieſes Verhältniſſes verknüpft ſind, ſo urtheilen wir, daſs in dieſem Räſonnement irgend ein Irrthum liegen müſſe, der uns in ſolche Schwierigkeiten führt.

So lautet der Einwurf; laſst uns nun auf Mittel denken, ihn aufzulöſen. Es iſt gewiſs, daſs alles, was dem Gedächtniſſe gegenwärtig iſt und das Gemüth mit einer Stärke trift, welche einer unmittelbaren Impreſſion gleicht, in allen Operationen des Gemüths ein auſserordentliches Gewicht erlangen und von den bloſsen Dichtungen der Einbildungskraft ſehr leicht unterſchieden werden muſs. Von dieſen Impreſſionen oder Gedächtniſsbegriffen errichten wir eine Art von Syſtem, welches alles begreift, woran wir uns erinnern, daſs es jemals unſern äuſsern oder innern Sinnen gegenwärtig geweſen iſt; und jeden beſondern Theil dieſes Syſtems, wenn er mit den gegenwärtigen Impreſſionen verbunden wird, pflegen wir eine Realität zu nennen. Aber hier ſteht das Gemüth noch nicht ſtille. Denn da daſſelbe findet, daſs mit dieſem Syſteme der Wahrnehmungen ein andres durch die Gewohnheit verknüpft ſey, oder, wenn ihr wollt, durch das Verhältniſs der Urſachen und Wirkungen;

gen; so unternimmt sie auch die Betrachtung dieser Begriffe; und da die Seele fühlt, dafs sie gewissermafsen nothwendigerweise bestimmt wird, diese Begriffe zu denken, und dafs die Gewohnheit, oder das Verhältnifs, wodurch sie bestimmt wird, nicht die geringste Abänderung zuläfst, so bringt sie dieselben in ein neues System, dessen Inhalt sie ebenfalls mit dem Titel der Realitäten beehrt. Das erste dieser Systeme ist der Gegenstand des Gedächtnisses und der Sinne; das andre der Urtheilskraft.

Dieses letztere Vermögen ist es, welches die Welt bevölkert, und uns mit solchen Wirklichkeiten bekannt macht, die vermöge ihrer Entfernung im Raume und in der Zeit weit über die Grenzen der Sinne und des Gedächtnisses hinaus liegen. Durch dieses Mittel bilde ich mir das Universum in der Imagination, und halte meine Aufmerksamkeit auf einen Theil desselben, auf welchen ich will. Ich mache mir einen Begriff von Rom, das ich nie gesehen habe; das aber doch mit solchen Impressionen verknüpft ist, dergleichen ich mich erinnere, aus der Erzählung und den Büchern der Reisenden und Geschichtschreiber erhalten zu haben. Diesen Begriff von Rom setze ich in einer gewissen Lage auf den Begriff eines Objekts, das ich den Globus nenne; ich verbinde die Vorstellung einer besondern Regierungsform, einer gewissen Religion und gewisser Sitten damit. Ich schaue rückwärts, und erwäge die erste Gründung dieser Stadt, deren verschiedene Revolutionen, Glücks- und Unglücksfälle.

fälle. Alles diefes, fo wie alles andre, was ich von diefem Orte glaube, find nichts als Begriffe; wiewol fie fich vermöge ihrer Stärke und beftimmten Ordnung, die von der Gewohnheit und dem Verhältniffe der Urfache und Wirkung herrührt, von den übrigen Begriffen, die blos in der Einbildungskraft ihren Urfprung haben, unterfcheiden.

Was den Einflufs der Kontiguität und Aehnlichkeit anbetrift, fo müffen wir bemerken, dafs, wenn die angrenzenden und ähnlichen Objekte in diefem Syfteme der Realitäten begriffen find, fodann kein Zweifel ift, dafs diefe zwei Verhältniffe nicht das Verhältnifs der Urfache und Wirkung unterftützen, und den verbundenen Begriff der Einbildungskraft mit mehr Stärke einprägen follten. Diefes will ich für jetzt erläutern. Mittlerweile werde ich meine Bemerkung noch um einen Schritt weiter ausdehnen, indem ich behaupte, dafs felbft da, wo die in ein Verhältnifs gefetzten Begriffe nur erdichtet find, diefes Verhältnifs fchon dazu dient, die Begriffe zu beleben und ihren Einflufs zu verftärken. Ein Dichter wird ohne Zweifel weit eher im Stande feyn, eine lebhafte Befchreibung der Elyfäifchen Felder zu liefern, wenn er feine Imagination durch den Anblick fchöner Wiefen und Gärten geftärkt hat; als zu einer andern Zeit, wo er fich allein vermittelft feiner Phantafie in jene fabelhaften Regionen fetzen, und die erdichtete Gegend feine Einbildungskraft beleben foll.

Aber

Aber ob ich gleich die Verhältnisse der Aehnlichkeit und der Kontiguität nicht gänzlich von der Einwirkung auf die Phantasie in dieser Art ausschliessen kann, so ist doch gewiss, dass, wenn sie allein wirken, ihr Einfluss sehr schwach und ungewiss ist. So wie das Verhältniss der Ursache und Wirkung erfordert wird, wenn wir von einer realen Existenz überzeugt werden sollen, so ist diese Ueberzeugung schon nöthig, um diesen übrigen Verhältnissen Stärke zu geben. Aber, wenn wir bei der Erscheinung einer Impression nicht nur ein andres Objekt dichten, sondern gleichfalls willkührlich und nach unsern Einfällen und Belieben ihm ein Verhältniss zu dieser Impression geben, so kann dieses nur eine sehr schwache Wirkung auf das Gemüth haben; und es ist auch kein Grund da, warum wir bei der Rückkehr derselben Impression bestimmt werden sollten, dasselbige Objekt wieder in dasselbige Verhältniss zu ihr zu setzen. Das Gemüth sieht hier keine Nothwendigkeit vor sich, ähnliche oder angrenzende Objekte zu erdichten; und wenn es solche erdichtet, so fühlt es wiederum gar keine Nothwendigkeit, sich gerade auf dieselben, ohne Verschiedenheit oder Abänderung, einzuschränken. Und in der That, eine solche Erdichtung beruht auf so wenig Vernunft, dass man keinen Grund, als die blosse Kaprice entdecken kann, welche das Gemüth dazu bestimmt; und da dieses ein sehr schwankender und unbestimmter Grund ist, so ist es unmöglich,

möglich, daſs er mit einem beträchtlichen Grade von Stärke und Beſtändigkeit wirken kann. Das Gemüth ſieht den Wechſel vorher und ſetzt ihn ſchon zum voraus; und gleich im erſten Augenblicke fühlt es das Ungebundene ſeiner Handlungen, und die ſchwache Haltung, welche in ſeinen Objekten iſt. Und ſo wie dieſe Unvollkommenheit ſchon in jedem einzelnen Beiſpiele merkbar iſt, ſo wächſt ſie durch Erfahrung und Beobachtung noch mehr, wenn wir die verſchiedenen Beiſpiele, woran wir uns erinnern, vergleichen, und eine allgemeine Regel bilden, welche uns verbietet, einiges Vertrauen auf dergleichen augenblickliche Lichtſchimmer zu ſetzen, welche in der Einbildungskraft von einer erdichteten Aehnlichkeit und Kontiguität entſtehen.

Das Verhältniſs der Urſache und Wirkung aber hat alle entgegengeſetzten Vortheile. Die Gegenſtände, welche dadurch vorgeſtellt werden, ſind beſtimmt und unabänderlich. Die Impreſſionen des Gedächtniſſes ändern ſich nie in einem beträchtlichen Grade; und jede Impreſſion führt einen genauen Begriff bei ſich, welcher ſeinen Platz in der Phantaſie als etwas Feſtes und Reales, als etwas Gewiſſes und Unveränderliches nimmt. Der Gedanke muſs allemal von der Impreſſion zu dem Begriffe übergehen, und zwar von einer gewiſſen beſtimmten Impreſſion zu einem gewiſſen beſtimmten Begriffe, und das ohne alle Wahl und ohne alles Zaudern.

Aber nicht zufrieden, diesen Einwurf umgestofsen zu haben, will ich auch einen Beweis für die gegenwärtige Lehre daraus herzuleiten suchen. Kontiguität und Aehnlichkeit haben eine weit schwächere Wirksamkeit, als die ursachliche Verknüpfung, aber sie haben doch einige Wirkung und vermehren die Ueberzeugung von einer Meinung und die Lebhaftigkeit einer Vorstellung. Wenn dieses aufser dem, was wir bis hieher bemerkt haben, noch durch einige neue Beispiele bewiesen werden kann, so wird dieses als ein nicht unbeträchtlicher Beweis angesehen werden können, dafs der Glaube nichts, als ein lebhafter Begriff sey, der mit einer gegenwärtigen Impression im Verhältnisse steht.

Um mit der Kontiguität anzufangen, so ist so wohl unter den Muhammedanern, als Christen bemerkt worden, dafs die Pilgrimme, welche Mekka oder das heilige Land gesehen haben, immer religiösere und eifrigere Gläubige sind, als diejenigen, welchen dieses Glück nicht widerfahren ist. Ein Mensch, dessen Gedächtnifs ihm das lebhafte Bild von dem rothen Meere, von der Wüste, von Jerusalem und Galiläa vorstellt, kann niemals an den mirakulösen Begebenheiten zweifeln, welche von Moses oder den Evangelisten erzählt werden. Der lebhafte Begriff der Oerter führt sehr leicht zu den Thaten, welche, wie man voraussetzt, mit jenen im Verhältnisse der Kontiguität stehen, und stärkt den Glauben durch die Ver-

Verftärkung der Lebhaftigkeit der Vorftellung. Die Erinnerung an diefe Felder und Flüffe hat denfelben Einflufs auf den gemeinen Haufen, als ein neuer Beweis; und diefes aus denfelbigen Urfachen.

Ein gleiches können wir auch in Beziehung auf die Aehnlichkeit bemerken. Wir haben beobachtet, dafs der Schlufs, den wir von einem gegenwärtigen Objekte auf feine abwefende Urfache oder Wirkung machen, niemals auf Eigenfchaften gegründet ift, die dem Dinge an und für fich betrachtet zukommen; oder mit andern Worten, dafs es unmöglich ift, auf eine andre Art, als durch Erfahrung, zu beftimmen, was aus einer Erfcheinung folgen wird, oder was vor ihr vorhergegangen ift. Aber ob diefes gleich fchon von fich felbft fo deutlich ift, dafs es keines weitern Beweifes zu bedürfen fcheint; fo haben fich doch einige Philofophen eingebildet, als ob es eine augenfcheinliche Urfache für die Mittheilung der Bewegung gäbe, und als ob ein vernünftiger Menfch unmittelbar von dem Stofse eines Körpers auf die Bewegung eines andern fchliefsen könne, ohne Rückficht auf vorhergegangene Erfahrung. Dafs diefe Meinung aber ganz falfch fey, davon läfst fich, wie ich glaube, ein fehr leichter Beweis führen. Denn follte ein folcher Schlufs blos aus den Begriffen des Körpers, der Bewegung und des Stofses gefolgert werden, fo müfste er eine Demonftration werden, und müfste die abfolute Unmöglichkeit der entgegengefetzten Vorausfetzung in fich fchliefsen, und

unfer Satz müfste demnach fo lauten: Jede Wirkung, die nicht die Mittheilung der Bewegung hervorbringt, fchliefst einen formalen Widerfpruch in fich, und es ift nicht nur unmöglich, dafs fie exiftire, fondern auch, dafs man fie nur denke. Nun aber können wir uns gar bald von dem Gegentheile hiervon überzeugen, da wir uns einen klaren und deutlichen Begriff machen können, dafs fich ein Körper gegen einen andern bewegt, und dafs er bei feiner Berührung unmittelbar ruhet, oder dafs er auf derfelben Linie zurückkehrt, auf welcher er gekommen war; oder dafs er völlig vernichtet wird; oder fich kreisförmig oder elliptifch bewegt: kurz wir können uns eine unendliche Menge von Veränderungen deffelben als möglich vorftellen. Diefe Möglichkeiten enthalten alle keinen Widerfpruch, und find natürlich; und der Grund, weshalb wir uns einbilden, dafs die Mittheilung der Bewegung der Natur gemäfser fey, nicht nur als jene Vorausfetzungen, fondern auch als jede andre natürliche Wirkung, ift in dem Verhältniffe der Aehnlichkeit zwifchen der Urfache und der Wirkung zu fuchen, der fich hier mit der Erfahrung vereiniget, und die Dinge auf die engfte und innigfte Weife zufammen verbindet, fo dafs wir uns deshalb einbilden, als wären fie abfolut unzertrennlich. Aehnlichkeit hat alfo denfelbigen, oder einen gleichen Einflufs, als die Erfahrung; und da die einzige unmittelbare Wirkung der Erfahrung diefe ift, dafs fie unfre Begriffe zufammen verknüpft, fo

folgt,

folgt, dafs aller Glaube aus der Affociation der Begriffe entfpringt, nach meiner Hypothefe.

Es wird in der Optik allgemein zugeftanden, dafs das Auge zu allen Zeiten eine gleiche Anzahl phyfifcher Punkte fieht, und dafs ein Menfch auf dem Gipfel eines Berges kein gröfseres Bild hat, das fich feinen Sinnen darftellt, als wenn er in dem kleinften Hofe oder Zimmer eingefperrt ift. Nur die Erfahrung lehrt ihn aus gewiffen eigenthümlichen Eigenfchaften des Bildes auf die Gröfse des Objekts fchliefsen; und diefen Schlufs der Urtheilskraft verwechfelt er mit der Empfindung, wie diefes bei unzähligen andern Gelegenheiten der Fall ift. Nun ift es offenbar, dafs der Schlufs der Urtheilskraft hier viel lebhafter ift, als in unferm gewöhnlichen Räfonnement, und dafs ein Menfch eine weit lebhaftere Vorftellung der ungeheuren Ausdehnung des Oceans hat, wenn er auf der Spitze eines Vorgebirges das Bild deffelben durch fein Auge empfängt, als wenn er blos das Raufchen des Waffers hört. Er fühlt ein weit ftärkeres Vergnügen von dem Anfchauen feiner Majeftät; welches ein Beweis eines lebhaftern Begriffs ift; und er verwechfelt fein Urtheil mit der Empfindung; welches ein andrer Beweis davon ift. Denn da der Schlufs in beiden Fällen gleich gewifs und unmittelbar ift, fo kann die gröfsere Lebhaftigkeit unfrer Vorftellung in dem einen Falle von nichts herkommen, als davon, dafs, indem wir den Schlufs aus der Gefichtsvorftellung ziehen, aufser der Verknüpfung durch Gewohn-

Gewohnheit noch eine Aehnlichkeit zwifchen dem Bilde und dem Objekte, auf welches wir fchliefsen, da fey, welches das Verhältnifs ftärkt, und die Lebhaftigkeit der Impreffion dem im Verhältniffe ftehenden Begriffe mit einer leichtern und natürlichern Bewegung mittheilt.

Nirgends ift die Schwäche der menfchlichen Natur allgemeiner und fichtbarer, als in dem, was man gemeiniglich Leichtgläubigkeit nennt, oder der zu leichte Beifall, den man dem Zeugniffe anderer giebt; und diefe Schwäche kann fehr natürlich aus dem Einfluffe der Aehnlichkeit erklärt werden. Wenn wir eine Begebenheit auf das Zeugnifs andrer Menfchen annehmen, fo entfteht unfer Glaube aus derfelben Quelle, als unfre Schlüffe von Urfachen auf die Wirkungen, und von den Wirkungen auf die Urfachen; und es ift allein unfre Erfahrung von den herrfchenden Principien der menfchlichen Natur, welche uns eine Verficherung der Wahrhaftigkeit der Menfchen verfchaffen kann. Aber obgleich die Erfahrung das wahre Richtmaafs fo wohl von diefer, als von allen übrigen Arten der Urtheile ift, fo richten wir uns doch felten ganz und gar darnach; fondern haben immer eine ftarke Neigung, alles zu glauben, was uns erzählt wird, follten es auch Gefchichten von Erfcheinungen, Hexereien und Wundern feyn, und überhaupt Dinge, welche der täglichen Erfahrung und Beobachtung gänzlich widerfprechen. Die Worte oder Reden andrer haben eine innige Verknüpfung

pfung mit gewiſſen Begriffen in ihrer Seele; und dieſe Begriffe ſtehen ſodann wieder mit den Begebenheiten oder Dingen, die ſie erzählen, in Verknüpfung. Dieſe letztere Verknüpfung gilt überhaupt genommen viel zu viel, und fordert oft unſern Beifall bei Dingen, welche keine Erfahrung rechtfertigen kann; und dieſes kann von nichts anders herrühren, als von der Aehnlichkeit zwiſchen den Begriffen und den Begebenheiten. Andre Wirkungen deuten ihre Urſachen blos auf eine verſteckte Weiſe an; aber das Zeugniſs der Menſchen thut dieſes geradezu, und kann eben ſo wohl als ein Bild, als wie eine Wirkung betrachtet werden. Kein Wunder alſo wenn wir ſo raſch in Ziehung der Folgen davon ſind, und wenn wir uns in unſern Urtheilen hierüber weit weniger durch Erfahrung leiten laſſen, als in den Urtheilen über irgend etwas andres.

So wie die Aehnlichkeit, wenn ſie mit der urſachlichen Verknüpfung verbunden iſt, unſre Schlüſſe befeſtiget; ſo iſt der Mangel derſelben, wenn er einen beträchtlichen Grad erreicht, gemeiniglich die Urſache ihrer gänzlichen Zerrüttung. Hiervon liegt nun ein ſehr merkwürdiges Beiſpiel in der allgemeinen Sorgloſigkeit und Stumpfheit der Menſchen in Beziehung auf einen künftigen Zuſtand, wobei ſie eine eben ſo hartnäckige Ungläubigkeit bezeigen, als in vielen andern Fällen eine blinde Leichtgläubigkeit. Es giebt in der That keine reichere Materie zum Verwundern für den denken-

denkenden Mann, und zur Betrübnifs für den Frommen, als wenn er die Nachläffigkeit mit anfieht, womit der gröfste Haufen des Menfchengefchlechts feinen herannahenden Zuftand betrachtet; und mit Recht haben einige berühmte Theologen kein Bedenken getragen, zu behaupten, dafs, obgleich der gemeine Haufe keine förmlichen Grundfätze der Ungläubigkeit hätte, er dennoch aus folchen beftehe, die in der That in ihren Herzen ungläubig wären, und die nichts von dem haben, was man einen Glauben an die ewige Fortdauer ihrer Seelen nennen könnte. Denn lafst uns auf der einen Seite betrachten, mit welcher Beredfamkeit die Gottesgelehrten die Wichtigkeit der Ewigkeit aus einander gefetzt haben; und zugleich auf der andern erwägen, dafs, obgleich, wenn etwas mit Beredfamkeit vorgetragen wird, unfre Befchreibung immer etwas ftärker und gröfser ausfällt, als das Ding felbft; dafs wir dennoch in diefem Falle geftehen müffen, dafs die allerftärkften Bilder und Figuren doch noch weit unter der Sache find. Und hiernächft lafst uns nun auf der andern Seite die erftaunliche Sicherheit der Menfchen über diefen Punkt betrachten: fo frage ich, ob diefe Völker wol wirklich das glauben, was ihnen fo tief eingeprägt ift, und was fie mit dem Munde bejahen; und die Antwort mufs offenbar verneinend ausfallen. Da der Glaube eine Gemüthshandlung ift, die von der Gewohnheit herrührt, fo kann es nicht befremden, wenn der Mangel der Aehnlichkeit das ein-

einreifst, was die Gewohnheit aufgebauet hat, und wenn fie die Stärke des Begriffs um eben fo viel vermindert, als fie durch die letztere Urfache gewachfen ift. Ein künftiger Zuftand ift fo weit von unfrer möglichen Wahrnehmung entfernt, und wir haben einen fo dunkeln Begriff von der Art und Weife, wie wir nach der Auflöfung diefes Körpers exiftiren follen, dafs alle die Gründe, welche wir erfinden, fo ftark fie an fich feyn mögen, und fo fehr fie auch von der Erziehung unterftützt werden, doch niemals mit ihren fchwachen Einbildungen im Stande find, über diefe Schwierigkeit Herr zu werden, oder dem Begriffe eine gehörige Stärke und Anfehn zu verfchaffen. Ich fchreibe aber diefe Ungläubigkeit noch weit lieber dem fchwachen Begriffe zu, den wir uns von unferm künftigen Zuftande machen, und der von dem Mangel der Aehnlichkeit jenes Lebens mit dem gegenwärtigen herrührt, als dem Grunde, der von der weiten Entfernung deffelben hergenommen ift. Denn ich bemerke, dafs die Menfchen immer für das beforgt find, was fich nach ihrem Tode in diefer Welt zutragen wird; und dafs es wenige giebt, denen ihr Name, ihre Familie, Freunde und ihr Vaterland in irgend einer Periode der Zeit ganz gleichgültig wäre.

Und in der That, der Mangel der Aehnlichkeit vernichtet in diefem Falle den Glauben fo ganz und gar, dafs es, aufser den wenigen, welche durch kaltes Nachdenken über die Wichtigkeit des Gegen-

genstandes darauf bedacht gewesen sind, durch oft wiederholte Meditation die Gründe für einen künftigen Zustand ihren Gemüthern recht tief einzuprägen, kaum einige giebt, welche von der Unsterblichkeit der Seele durch ein so wahres und festes Urtheil überzeugt sind, wie z. B. das Urtheil ist, das sich auf das Zeugniss der Reisenden und Geschichtschreiber stützt. Dieses sieht man ganz deutlich da, wo die Menschen Gelegenheit haben, die Arten des Vergnügens und Misvergnügens, imgleichen die Belohnungen und Bestrafungen dieses Lebens mit denen des zukünftigen zu vergleichen, selbst alsdenn, wenn der Fall sie eben nicht aus der Fassung bringt, oder eine heftige Leidenschaft ihre Urtheilskraft irre führt. Die Römisch - katholischen sind gewiss die eifrigsten unter allen christlichen Sekten in der Welt; und dennoch werdet ihr wenig unter dem mehr gefühlvollen Theile dieser Partei finden, welche nicht die Pulver-verschwörung und die Ermordung in der Ptolomäus - Nacht als etwas Grausames und Barbarisches tadeln sollten; ob sie gleich gegen solche Menschen entworfen und ausgeführt wurden, die sie ohne weiteres Bedenken zu ewigen und unendlichen Strafen verdammen. Alles, was wir zur Entschuldigung dieses sich selbst ungleichen Betragens sagen können, ist, dass sie das, was sie von einem künftigen Zustande behaupten, nicht wirklich glauben; und es giebt keinen bessern Beweis für diesen Satz, als ihre eigne Inconsistenz.

Hiermit

Hiermit können wir noch eine Anmerkung verbinden; dafs nämlich bei religiöfen Materien die Menfchen fich fehr gern in Schrecken fetzen laffen, und dafs keine Prediger bei dem Volke fo beliebt find, als folche, welche die allerfchrecklichften und fchwermüthigften Leidenfchaften zu erregen wiffen. In den gemeinen Gefchäften des Lebens, wo wir die Wirklichkeit und Wahrheit der Dinge fühlen und ganz davon durchdrungen find, kann uns nichts unangenehmer feyn, als Furcht und Schreck; und blos in dramatifchen Erdichtungen und in religiöfen Gefprächen gewähren diefe Affekten Vergnügen. In diefen letztern Fällen hängt die Einbildungskraft ganz unbeforgt an dem Begriffe; und die Leidenfchaft, welche durch den Mangel des Glaubens, oder die Vorftellung, dafs die Sache nicht wahr ift, gefchwächt ift, hat blos die angenehme Wirkung, das Gemüth in Leben und Thätigkeit zu fetzen, und die Aufmerkfamkeit rege zu halten.

Die gegenwärtige Hypothefe wird noch mehr Beftätigung erhalten, wenn wir die Wirkungen der übrigen Arten, fo wohl der Gewohnheit, als andrer Verhältniffe unterfuchen. Um diefes zu verftehen, müffen wir erwägen, dafs die Gewohnheit, der ich allen Glauben und alle Vernunftfchlüffe zufchreibe, den Begriff im Gemüthe auf eine doppelte Art verftärkt. Denn angenommen, dafs wir in aller vergangenen Erfahrung zwei Objekte immer mit einander verbunden gefunden haben, fo ift offenbar, dafs

dafs wir bei der Erscheinung des einen dieser Objekte in einer Impression, vermöge der Gewohnheit, ausserordentlich leicht zum Begriffe desjenigen Objekts, welches dasselbe begleitet, übergehen; und dafs wir vermittelst der gegenwärtigen Impression und des leichten Ueberganges den Begriff auf eine weit stärkere und lebhaftere Weise uns vorstellen, als irgend ein schwankendes und flatterndes Bild der Phantasie. Aber lafst uns auch einmal annehmen, dafs ein blofser Begriff allein, ohne dergleichen künstliche und seltsame Veranstaltung, oft in der Seele erschiene, so müfste doch dieser Begriff nach und nach eine Leichtigkeit und Stärke erhalten; und beide unterscheiden sich durch ihren festen Sitz und ihre leichte Einführung von den neuen und ungewöhnlichen Begriffen. Dieses ist der einzige Punkt, wodurch sich diese zwei Arten der Gewohnheit von einander unterscheiden; und wenn es klar wird, dafs ihre Wirkungen auf die Urtheilskraft ähnlich und proportional sind, so können wir sicher schliefsen, dafs die vorhergehende Erklärung dieses Vermögens genugthuend ist. Können wir aber wol noch an dieser Uebereinstimmung in ihrem Einflusse auf die Urtheilskraft zweifeln, wenn wir die Natur und die Wirkungen der Erziehung erwägen?

Alle dergleichen Meinungen und Vorstellungen der Dinge, woran wir von unsrer Kindheit an gewöhnt sind, fassen so tiefe Wurzel, dafs es für uns unmöglich ist, sie auszurotten, wenn wir auch

alle

alle Kräfte der Vernunft und der Erfahrung zu Hülfe nähmen; und dieſe Angewohnheiten nähern ſich nicht nur in ihrem Einfluſſe dem, was aus der beſtändigen und unzertrennlichen Vereinigung der Urſachen und Wirkungen entſpringt, ſondern übertreffen daſſelbe ſogar bei vielen Gelegenheiten noch. Hier dürfen wir aber noch nicht damit zufrieden ſeyn, daſs wir ſagen, die Lebhaftigkeit des Begriffs erzeuge den Glauben; ſondern wir müſſen annehmen, daſs beide individualiter einerlei ſeyen. Die öftere Wiederholung eines Begriffs prägt ihn der Einbildungskraft ein; aber dieſe könnte nie von ſelbſt Glauben erzeugen, wenn dieſe Handlung des Gemüths durch die urſprüngliche Einrichtung unſrer Natur blos an einen Schluſs und eine Vergleichung der Begriffe gebunden wäre. Die Gewohnheit kann uns zu einer falſchen Vergleichung der Begriffe verleiten, dieſes iſt die höchſte Wirkung, die wir uns davon vorſtellen können. Aber es iſt gewiſs, daſs ſie niemals die Stelle der Vergleichung erſetzen oder eine Gemüthshandlung hervorbringen kann, welche natürlicherweiſe zu dieſem Principio gehört.

Ein Menſch, der durch die Amputation einen Arm oder ein Bein verloren hat, will noch lange Zeit nachher dieſe Glieder gebrauchen. Wenn jemand geſtorben iſt, ſo iſt es eine gemeine Bemerkung der ganzen Familie, beſonders der Bedienten, daſs ſie ihn kaum für todt halten können, ſondern daſs ſie ſich immer noch einbilden, er ſey

in

in seinem Zimmer oder sonst an einem andern Orte, wo sie ihn zu finden gewohnt waren. Ich habe oft in Gesellschaft gehört, wenn von einer berühmten Person gesprochen wurde, dass jemand, der gar keine Bekanntschaft mit derselben hat, sagte: Ich habe diesen Mann niemals gesehen, aber ich bilde mir immer ein, ich hätte ihn gesehen; so oft habe ich von ihm reden hören. Alles dieses sind eben solche Beispiele.

Wenn wir dieses Argument, das von der Erziehung hergenommen ist, in einem genauern Lichte betrachten, so wird es uns ausserordentlich überzeugend vorkommen; und dieses um desto mehr, da es in einer der allergemeinsten Erscheinungen gegründet ist, die man nur antreffen kann. Ich bin überzeugt, dass man bei einer Prüfung finden wird, dass mehr als die Hälfte solcher Meinungen, die unter dem Menschengeschlechte herrschend sind, der Erziehung angehören, und dass die Grundsätze, welche so blindlings angenommen werden, weit mehr wirken, als solche, welche entweder von abstrakten Begriffen oder von Erfahrung herkommen. So wie Lügner, durch die öfteren Wiederholungen ihrer Lügen, sich zuletzt ihrer wie Wahrheiten erinnern; so kann die Urtheilskraft, oder vielmehr die Einbildungskraft, durch ein gleiches Mittel sich die Begriffe so fest eingeprägt, und sich dieselben so lebhaft vorgestellt haben, dass sie auf das Gemüth gerade so wirken,

wie

wie Vorſtellungen, welche uns Sinne, Gedächtniſs und Vernunft geben. Da aber die Erziehung eine künſtliche und keine natürliche Urſache iſt, und da ihre Maximen oft der Vernunft, ja ſogar ſich ſelbſt zu verſchiedenen Zeiten und Orten widerſprechen, ſo iſt ſie niemals von den Philoſophen für einen ächten Grund der Wahrheit erkannt worden; ob ſie gleich im Grunde meiſtentheils auch auf denſelben Grund der Gewohnheit und Wiederholung gebauet iſt, ſo gut wie unſre Schlüſſe von Urſachen und Wirkungen *).

Zehn-

*) Im Allgemeinen können wir bemerken, daſs unſer Beifall, den wir den wahrſcheinlichen Schlüſſen geben, da er auf der Lebhaftigkeit der Begriffe beruhet, vielen jener Grillen und Vorurtheilen ähnlich iſt, welche man unter dem beſchimpfenden Charakter, als ob ſie bloſse Abkömmlinge der Imagination wären, verwirft. An dieſem Ausdrucke ſiehet man, daſs das Wort Einbildungskraft gemeiniglich in einem doppelten Sinne gebraucht wird; und obgleich der wahren Philoſophie nichts mehr zuwider iſt, als dieſer Mangel der Akkurateſſe; ſo habe ich mich doch in der Folge mehr als einmal genöthigt geſehen, in dieſen Fehler zu fallen. Wenn ich die Einbildungskraft dem Gedächtniſſe entgegenſetze, ſo verſtehe ich die Fähigkeit darunter, wodurch wir ſchwächere Begriffe bilden. Setze ich ſie aber der Vernunft entgegen, ſo meine ich daſſelbige Vermögen, das nur die demonſtrativiſchen und wahrſcheinlichen Schlüſſe ausſchlieſst. Wenn ich

Zehnter Abschnitt.

Von dem Einflusse des Glaubens.

Aber obgleich die Erziehung als ein irriger Grund, irgend einer Meinung Beifall zu geben, in der Philosophie verschrieen ist, so hat sie dennoch in der Welt stets das Obergewicht, und ist die Ursache, weshalb anfänglich alle Systeme, wenn sie neu und ungewöhnlich sind, verworfen werden. Dieses wird auch vielleicht das Schicksal dessen seyn, was ich bisher von dem Glauben gesagt habe, und ob mir gleich die Beweise, welche ich hervorgebracht habe, vollkommen bündig vorkommen, so erwarte ich doch nicht, dass ich eben viel Proselyten für meine Meinung machen werde. Die Menschen werden sich kaum überreden, dass Folgen von solcher Wichtigkeit aus Grundsätzen fliessen können, die dem Scheine nach so unbeträchtlich sind, und dass der grösste Theil unsrer Schlüsse mit allen unsern Handlungen und Leidenschaften durch nichts, als Gewohnheit und Fertigkeit entstanden seyn könne. Diesem Einwurfe zu begegnen,

ich es keinem von Beiden entgegensetze, so ist es gleichgültig, ob man es in dem weitern oder engern Sinne nimmt, oder wenigstens wird der Kontext das, was darunter verstanden wird, allemal hinlänglich erklären.

gegnen, will ich etwas von dem fchon zum Voraus vortragen, was eigentlich mehr ein Objekt der künftigen Betrachtung feyn wird, wenn wir von den Leidenfchaften und dem Schönheitsfinne reden.

Es ift dem menfchlichen Gemüthe ein Vermögen der Luft und Unluft, als die hauptfächlichfte Quelle und der Bewegungsgrund aller feiner Handlungen, eingeprägt. Luft und Unluft können aber auf eine doppelte Art im Gemüthe erfcheinen; wovon die eine mit ganz andern Wirkungen verknüpft ift, als die andre. Sie erfcheinen entweder als Impreffionen und werden wirklich gefühlt, oder nur als Begriffe, wie jetzo, da wir davon reden. Es ift offenbar, dafs der Einflufs diefer beiden Arten nicht einerlei feyn kann. Impreffionen fetzen die Seele allemal in Bewegung, und zwar in dem höchften Grade; aber nicht jeder Begriff hat diefelbe Wirkung. Die Natur ift in diefem Falle mit vieler Vorficht verfahren, und fcheint mit Fleifs die Inkonvenienzen der zwei Extremitäten vermieden zu haben. Beftimmten die Impreffionen den Willen allein, fo würden wir in jedem Augenblicke unfres Lebens den gröfsten Schmerzen unterworfen feyn; weil, wenn wir gleich ihre Annäherung vorausfähen, wir doch von der Natur mit keinem Thätigkeitsprincipio verfehen wären, welches uns antreiben könnte, fie zu vermeiden. Beftimmte hingegen jeder Begriff unfre Handlungen, fo würde unfer Zuftand um nicht viel beffer feyn. Denn die

Unbeständigkeit und die Regsamkeit der Gedanken ist so groſs, daſs die Bilder jedes Dinges, besonders der Güter und Uebel, beständig im Gemüthe wandern; und würde es also von jeder leeren Vorstellung dieser Art bewegt, so würde es keinen Augenblick Ruhe und Frieden genieſsen können.

Daher hat die Natur einen Mittelweg gewählt, und hat weder jedem Begriffe von dem Guten und Bösen eine Kraft verliehen, auf den Willen zu wirken, noch hat sie sie gänzlich von diesem Einflusse ausgeschlossen. Obgleich eine leere Erdichtung keine Wirksamkeit hat, so finden wir doch durch Erfahrung, daſs die Begriffe solcher Objekte, von denen wir glauben, daſs sie entweder wirklich sind, oder wirklich werden, in einem geringern Grade dieselbigen Wirkungen hervorbringen, als diejenigen Impressionen, welche den Sinnen und der Wahrnehmungskraft unmittelbar gegenwärtig sind. Die Wirkung des Glaubens ist also, daſs ein bloſser Begriff mit den Impressionen ins Gleiche gebracht, und ihm ein gleicher Einfluſs auf die Leidenschaften verschafft wird. Diese Wirkung kann er nun dadurch erhalten, daſs er an Stärke und Lebhaftigkeit der Impression nahe gebracht wird. Denn da die verschiedenen Grade der Stärke den ganzen ursprünglichen Unterschied zwischen einer Impression und einem Begriffe ausmachen; so müssen sie, nach einer natürlichen Folge, auch die Quelle aller Verschiedenheiten in den Wirkungen dieser Vorstellungen seyn; und wenn sie entweder ganz, oder nur

zum

zum Theil aufgehoben werden, fo ift diefes die Urfache jeder neuen Aehnlichkeit, die fie erlangen. Sobald wir einen Begriff der Stärke und Lebhaftigkeit einer Impreffion nahe bringen können, fo wird er in gleicher Maafse feinen Einflufs auf das Gemüth nachahmen können; und umgekehrt, wenn die Begriffe im Einfluffe ihnen ähnlich find, wie in dem gefetzten Falle, fo mufs diefes daher kommen, dafs fie fich ihnen an Stärke und Lebhaftigkeit nähern. Da alfo der Glaube macht, dafs ein Begriff, feinen Wirkungen nach, der Impreffion ähnlich ift; fo mufs er in dem Begriffe auch ähnliche Eigenfchaften verurfachen, und kann nichts anders feyn, als eine lebhaftere und ftärkere Vorftellung eines Begriffs. Diefes kann alfo theils ein Beweis mehr feyn für unfer Syftem, theils kann es uns auch lehren, wie unfre Schlüffe von Urfache und Wirkung vermögend feyn können, auf den Willen und die Leidenfchaften zu wirken.

So wie der Glaube jederzeit nothwendig erforderlich ift, wenn Leidenfchaften erregt werden follen, fo find umgekehrt die Leidenfchaften dem Glauben aufserordentlich günftig; und nicht nur folche Begebenheiten, die von angenehmen Empfindungen begleitet find, fondern fehr oft folche, die Schmerz verurfachen, werden aus diefer Urfache oft leichter Gegenftände des Glaubens und des Fürwahrhaltens. Ein Feiger, deffen Furcht leicht rege gemacht wird, glaubt jede Erzählung von Gefahr, in die er fallen kann, fehr bald; fo wie ein

 Menfch

Mensch von düsterer und melancholischer Gemüthsart jedes Ding ausserordentlich leicht für wahr hält, das seine herrschende Leidenschaft ernährt. Wenn Etwas mit Leidenschaft vorgestellt wird, so verursacht dieses gleich Unruhe, und erregt unmittelbar einen Grad derjenigen Leidenschaft, die man an der Person bemerkt, die es vorstellt; besonders bei Personen, die natürlicherweise zu dieser Leidenschaft geneigt sind. Diese Bewegung pflanzt sich durch einen leichten Uebergang in die Imagination fort; und indem sie sich auch über unsern Begriff des afficirten Objekts verbreitet, so macht sie, dass wir den Begriff mit grösserer Stärke und Lebhaftigkeit denken, und dass wir ihm folglich Glauben beimessen, nach dem vorgetragenen Systeme. Bewunderung und Erstaunen haben dieselbige Wirkung, als die übrigen Leidenschaften; und hieraus ist auch zu erklären, weshalb Quacksalber und Projektirer durch die prahlerischen Erzählungen ihrer hochklingenden Rotomandaten bei dem Volke weit ehr Glauben erhalten, als wenn sie in den Schranken der Bescheidenheit blieben. Das erste Erstaunen, welches natürlich ihre wundervollen Erzählungen begleitet, breitet sich über die ganze Seele aus, und erhebt und belebt den Begriff so sehr, dass er solchen Schlüssen ähnlich wird, die wir aus Erfahrung ziehen. Dieses ist ein Geheimniss, mit dem wir schon ein wenig bekannt sind, und wir werden Gelegenheit finden, im Verlaufe dieser Abhandlung noch mehr in dasselbe einzudringen.

Nach

Nach diefer Darftellung des Einfluffes des Glaubens auf die Leidenfchaften werden wir weniger Schwierigkeit bei der Erklärung feiner Wirkungen auf die Imagination antreffen, fo aufserordentlich fie uns auch vorkommen mögen. Es ift gewifs, dafs wir an keinem Gefpräche Vergnügen finden können, wenn unfre Urtheilskraft den Bildern, welche vor unfre Phantafie gebracht werden, keinen Beifall giebt. Die Unterhaltung mit denen, die eine Fertigkeit im Lügen erworben haben, wenn es auch nur in unwichtigen Dingen ift, gefällt uns niemals: und diefes deshalb, weil die Begriffe, die fie vorbringen, keinen Glauben verdienen, und daher keinen Eindruck auf uns machen. Selbft die Dichter, ob fie gleich Lügner von Profeffion find, fuchen doch immer ihren Dichtungen einen Anftrich von Wahrheit zu geben; und wo diefes gänzlich vernachläffiget ift, da werden ihre Erdichtungen, fo finnreich fie immer feyn mögen, niemals viel Vergnügen erregen können. Kurz, wir können fagen, dafs, felbft wenn die Begriffe keinen Einflufs auf den Willen und die Leidenfchaften haben, Wahrheit und Realität dennoch erfordert werden, wenn fie für die Einbildungskraft unterhaltend feyn follen.

Aber wenn wir alle die Erfcheinungen zufammen vergleichen, die uns in diefer Rückficht vorkommen, fo werden wir finden, dafs die Wahrheit, ob fie gleich in allen Werken des Geiftes nothwendig zu feyn fcheint, doch keine andre Wirkung hat,

hat, als daſs ſie den Begriffen einen leichten Eingang verſchafft, und daſs ſie macht, daſs ſich der menſchliche Geiſt dabei beruhigt und zufrieden iſt, wenigſtens nicht weiter widerſtrebt. Aber da dieſes eine Wirkung iſt, von welcher man leicht ſieht, daſs ſie aus jener Feſtigkeit und Stärke flieſst, welche nach meinem Syſteme ſolche Begriffe begleitet, die ſich auf Schlüſſe der urſachlichen Verknüpfung gründen; ſo folgt, daſs der ganze Einfluſs des Glaubens auf die Phantaſie aus dieſem Syſteme erklärt werden kann. Dem zufolge können wir bemerken, daſs, wenn dieſer Einfluſs von irgend einem andern Princip, als der Wahrheit und der Realität, herkömmt, daſs dieſe ſodann ihre Stelle erfüllen, und der Einbildungskraft eben die Unterhaltung geben.

Die Dichter haben ſich, wie ſie es nennen, ein poetiſches Syſtem der Dinge erdacht, welches, ob es gleich weder von ihnen ſelbſt, noch von den Leſern geglaubt wird, gemeiniglich für einen hinreichenden Grund aller Dichtungen gehalten wird. Wir ſind ſo ſehr an die Namen Mars, Jupiter, Venus, u. ſ. w. gewöhnt, daſs gerade ſo, wie uns die Erziehung gewiſſe Meinungen einprägt, auch hier die beſtändige Wiederholung dieſer Begriffe macht, daſs ſie in der Seele ſo leicht gedacht werden und auf die Phantaſie wirken, ohne daſs es die Urtheilskraft hindert. Auf gleiche Weiſe entlehnen auch die Tragödienſchreiber ihre Fabel, oder wenigſtens die Namen ihrer Hauptperſonen, von gewiſſen

gewiffen bekannten Vorfällen in der Gefchichte; und diefes nicht etwa, um die Zufchauer zu betrügen; denn fie geftehen frei, dafs die Wahrheit nicht in einem einzigen Umftande genau beobachtet fey; fondern um denen aufserordentlichen Vorfällen, die fie darftellen, eine defto leichtere Aufnahme in der Einbildungskraft zu verfchaffen. Hingegen für Komiker ift diefe Vorficht nicht nöthig, weil ihre Perfonen und Vorfälle, da fie mehr gemeiner Art find, fchon leichter von der Vorftellungskraft gefafst und ohne dergleichen Vorbereitung aufgenommen werden, ob man gleich vom erften Anfange an weifs, dafs fie erdichtet und blofse Geburten der Phantafie find.

Diefes Gemifch von Wahrheit und Falfchheit in den Fabeln der tragifchen Dichter dient nicht nur zu unferm Vorhaben, um zu zeigen, dafs die Imagination befriedigt werden könne, ohne eine abfolute Ueberzeugung oder Glauben; fondern es kann auch in andrer Rückficht als eine fehr ftarke Beftätigung diefes Syftems betrachtet werden. Es ift offenbar, dafs die Dichter von diefem Kunftgriffe, die Namen ihrer Perfonen und die Hauptzüge ihrer Gedichte aus der Gefchichte zu borgen, deshalb Gebrauch machen, um dem Ganzen einen leichtern Eingang zu verfchaffen, und dadurch einen tiefern Eindruck auf die Phantafie und Leidenfchaften zu bewirken. Die verfchiedenen Theile des Stücks kommen dadurch in eine Art von Verhältnifs, dafs fie zu einem Gedichte oder zu einer Vorftellung vereiniget

einiget werden; und wenn einer dieser Theile Wahrheit enthält und Glauben verdient, so erhalten die übrigen, welche mit ihm im Verhältnisse stehen, ebenfalls Stärke und Leben. Die Lebhaftigkeit der ersten Vorstellung verbreitet sich den Verhältnissen gemäss, und wird, als durch eben so viele Röhren oder Kanäle, zu jedem Begriffe geführt, der mit der ersten einigermassen in Gemeinschaft steht. Diese kann freilich niemals bis zu einer ganz vollkommnen Ueberzeugung steigen; und zwar deswegen, weil die Vereinigung unter den Begriffen gewissermassen nur zufällig ist; aber sie kömmt ihr doch in ihrem Einflusse so nahe, dass wir uns fest einbilden, als ob sie alle denselbigen Ursprung hätten. Der Glaube muss der Einbildungskraft gefallen, vermöge der Stärke und Lebhaftigkeit, die damit verbunden ist; weil man findet, dass jeder Begriff, der Stärke und Lebhaftigkeit hat, diesem Vermögen angenehm ist.

Dieses zu bestätigen, bemerken wir, dass der Beistand der Urtheilskraft und der Phantasie wechselseitig sey, so wie zwischen der Urtheilskraft und der Leidenschaft; und dass der Glaube nicht nur der Einbildungskraft Stärke verleihet, sondern dass auch eine lebhafte und starke Einbildungskraft unter allen Anlagen die geschickteste ist, Glauben und Ansehen zu bewirken. Es ist schwer für uns, unsern Beifall dem zu versagen, was mit allen Farben der Beredsamkeit ausgemahlt ist; und die Lebhaftigkeit, welche die Phantasie hervorbringt, ist in vielen

len Fällen noch gröſser, als diejenige, welche durch Gewohnheit und Erfahrung entſteht. Wir werden von der lebhaften Phantaſie unſers Schriftſtellers oder unſers Begleiters fortgeriſſen; und er ſelbſt iſt nicht ſelten ein Opfer ſeines eignen Feuers und Genies.

Es darf ferner nicht vergeſſen werden, daſs, ſo wie eine lebhafte Einbildungskraft oft in Raſerei oder Narrheit ausartet, und mit ihr überhaupt eine groſse Aehnlichkeit in ihren Wirkungen hat; daſs ſie auf eben dieſe Art auch auf das Urtheilsvermögen wirkt, und nach eben dieſen Grundſätzen Glauben hervorbringt. Wenn die Imagination durch eine auſserordentliche Aufwallung des Bluts und der Lebensgeiſter eine ſolche Stärke erlangt, daſs alle Kräfte und Vermögen der Seele in Unordnung gerathen, ſo kann ſie Wahrheit und Falſchheit nicht mehr unterſcheiden; aber jede flüchtige Erdichtung oder Begriff, der denſelben Einfluſs hat, den die Impreſſionen des Gedächtniſſes, oder die Schlüſſe der Urtheilskraft haben, wird auch auf dieſelbe Art aufgenommen, und wirkt mit gleicher Kraft auf die Leidenſchaften. Nun iſt weder eine gegenwärtige Impreſſion, noch ein Uebergang aus Gewohnheit mehr nöthig, unſre Begriffe zu beleben. Jede Chimäre unſres Gehirns iſt eben ſo lebhaft und ſtark, als irgend eine von denen Folgerungen, die wir des Namens der Erfahrungsurtheile werth halten, und bisweilen ſogar eben ſo, wie die Impreſſionen der Sinne. Die Dichtkunſt hat dieſelbige

Wir-

Wirkung, nur in einem geringern Grade; und es ift beiden, fo wohl der Dichtkunft, als der Raferei, gemein, dafs die Lebhaftigkeit, welche fie den Begriffen verleihen, nicht von der befondern Lage und den Verbindungen der Objekte herrührt, fondern von der jedesmaligen Gemüthsverfaffung und Difpofition der Perfon. So hoch aber der Gipfel auch immer feyn mag, zu welchem diefe Lebhaftigkeit fteigt, fo ift doch fo viel gewifs, dafs das Gefühl, das fich mit Poefieen verknüpft, niemals mit demjenigen einerlei ift, welches im Gemüthe entfteht, wenn wir über Objekte Vernunftfchlüffe machen, wenn fie auch nur den niedrigften Grad der Wahrfcheinlichkeit bei fich hätten. Das Gemüth findet den Unterfchied zwifchen dem einen und dem andern aufserordentlich leicht; und fo grofs auch die Gemüthsbewegung feyn mag, die der poetifche Enthufiafmus der Seele ertheilt, fo ift es doch nur ein blofses Phantom des Glaubens oder der Ueberzeugung. Mit dem Begriffe ift's derfelbe Fall, als mit der Leidenfchaft, die er veranlafst. Es ift keine Leidenfchaft im menfchlichen Gemüthe, die nicht auch durch die Dichtkunft erregt werden könnte; obgleich auch die Gefühle der Leidenfchaften ganz verfchieden find, wenn fie durch poetifche Fiktionen erweckt werden, und wenn fie vom Glauben und der Realität entftehen. Eine Leidenfchaft, welche im wirklichen Leben unangenehm ift, kann in einem Trauerfpiele oder in einem Heldengedichte die gröfste Unterhaltung ge-

gewähren. Im letztern Falle wirkt fie nicht mit dem Gewichte auf uns: man fühlt fie weniger ftark und heftig: fie hat nur den angenehmen Erfolg, dafs fie die Lebensgeifter erregt und die Aufmerkfamkeit weckt. Die Verfchiedenheit in den Leidenfchaften ift ein ficherer Beweis von dem gleichen Unterfchiede in denen Begriffen, von welchen die Leidenfchaften herrühren. Wenn nur die Lebhaftigkeit von einer Verknüpfung aus Gewohnheit mit einer gegenwärtigen Impreffion herrührt, fo ift immer etwas Stärkeres und Reelleres in ihren Handlungen, als bei den Erhitzungen der Poefie und Beredfamkeit, wenn auch gleich bei den erftern die Einbildungskraft, dem Scheine nach, nicht fo lebhaft gerührt ift. Die Stärke unfrer Gemüthsveränderungen kann in diefem Falle fo wenig, wie in andern, nach der fcheinbaren Bewegung der Seele gemeffen werden. Eine dichterifche Schilderung kann einen weit fühlbarern Eindruck auf die Phantafie machen, als eine hiftorifche Erzählung. Sie kann mehr folche Umftände zufammenbringen, welche ein vollftändiges Bild oder Gemälde ausmachen. Sie kann das Objekt den Augen mit lebhaftern Farben darftellen. Aber die Begriffe, die es darftellt, find dennoch von den Gefühlen, die mit denen verbunden find, welche von dem Gedächtniffe und der Urtheilskraft entftehen, ganz verfchieden. Es ift etwas Schwaches und Unvollkommnes bei aller anfcheinenden Heftigkeit des Denkens und Empfindens,

welches

welches die Dichtungen der Poefie jederzeit begleitet.

Wir werden in der Folge noch Gelegenheit haben, die Aehnlichkeiten und Verfchiedenheiten zwifchen einem poetifchen Enthufiafmus und einer ernfthaften Ueberzeugung zu bemerken. Unterdeffen kann ich nicht umhin, hier anzuführen, dafs der grofse Unterfchied in ihrem Gefühle gewiffermafsen von der Reflexion und von allgemeinen Regeln herrührt. Wir werden gewahr, dafs die Stärke der Vorftellung, welche Erdichtungen von der Poefie und Beredfamkeit erhalten, ein blos zufälliger Umftand ift, der jeden Begriff eben fo gut treffen kann; und dafs dergleichen Dichtungen mit nichts Realem verknüpft find. Diefe Bemerkung macht, dafs wir uns, fo zu fagen, der Dichtung ganz überlaffen, aber fie verurfacht auch, dafs wir den Begriff auf eine ganz andre Art fühlen, als die ewig gegründeten Ueberzeugungen, die fich auf das Gedächtnifs und die Gewohnheit gründen. Sie find etwas von diefer Art: aber das eine ift niedriger, als das andre, fowohl in feinen Urfachen, als in feinen Wirkungen. Das kleinfte Nachdenken zerftreuet die Illufionen der Dichtkunft fogleich, und ftellt die Gegenftände in ihrem wahren Lichte dar. Indeffen ift es doch gewifs, dafs ein Dichter in der Hitze des poetifchen Enthufiafmus eine Art von Glauben, ja fogar eine Art von Anfchauung feiner Objekte hat: und wenn nur ein entfernter Grund da ift, wodurch ein folcher Glaube entftehen

hen kann, ſo trägt nichts mehr dazu bei, dieſen in eine vollkommne Ueberzeugung zu verwandeln, als ein Schmuck von poetiſchen Figuren und Bildern, welche ihre Wirkung ſo wohl auf den Dichter ſelbſt, als auch auf ſeine Leſer thun.

Eine ähnliche Betrachtung über die allgemeinen Regeln verhindert es, daſs unſer Glaube nicht bei jedem Wachsthume der Stärke und Lebhaftigkeit unſrer Begriffe vermehrt wird. Wenn eine Meinung gar keinen Zweifel, oder gar keine Wahrſcheinlichkeit des Gegentheils zuläſst, ſo ſchreiben wir ihr eine vollkommne Ueberzeugung zu; wenn gleich der Mangel der Aehnlichkeit oder der Kontiguität macht, daſs die Stärke ihrer Vorſtellungen geringer iſt, als bei andern Meinungen. Auf dieſe Art verbeſſert der Verſtand den ſinnlichen Schein, und macht, daſs wir uns einbilden, als ob ein Objekt in einer Entfernung von zwanzig Fus dem Auge eben ſo groſs vorkomme, als ein andres von gleicher Gröſse, das aber neunzehn Fus entfernt iſt.

Elfter Abschnitt.
Von der Wahrscheinlichkeit des Zufalls.

Um aber diesem Systeme seine volle Stärke und Deutlichkeit zu verschaffen, so müssen wir unser Auge eine kurze Zeit von demselben abwenden, und die Folgen desselben in Erwägung ziehen, um von denselbigen Grundsätzen einige andre Arten von Schlüssen zu erklären, welche denselbigen Ursprung haben.

Diejenigen Philosophen, welche die menschliche Erkenntniss in das, was man weiss, und in das, was blos wahrscheinlich ist, eintheilen, und unter dem Wissen diejenige Evidenz verstehen, welche aus der Vergleichung der Begriffe entspringt, werden genöthigt, alle Urtheile, die sich auf solche Beweise gründen, die von Ursachen oder Wirkungen hergenommen sind, unter dem allgemeinen Ausdrucke der wahrscheinlichen Erkenntnisse zu begreifen. Aber ob es gleich jedem frei steht, seine Ausdrücke nach Gefallen zu gebrauchen; und ob ich auch gleich selbst im Vorhergehenden diesem Sprachgebrauche gefolgt bin; so ist doch gewiss, dass wir in der gemeinen Unterredung leicht zugeben, dass einige Beweise, die von der ursachlichen Verknüpfung hergenommen sind, über die Wahrscheinlichkeit hinausgehen,

und

und eine weit gröfsere Evidenz bei fich führen. Es würde lächerlich feyn, wenn jemand fagen wollte, dafs es blos wahrfcheinlich wäre, dafs die Sonne morgen aufgehen wird, oder dafs alle Menfchen fterben müffen; ob es gleich wahr ift, dafs wir keine andre Gewifsheit von diefen Begebenheiten haben, als die uns Erfahrung giebt. Um deswillen möchte es vielleicht fchicklicher feyn, um die gemeine Wortbedeutung zu behalten und die verfchiedenen Grade der Evidenz zu bezeichnen, die Ueberzeugung in drei Grade abzutheilen, nämlich in diejenige, welche von dem Wiffen, von den Beweifen und von der Wahrfcheinlichkeit entfteht. Durch das Wiffen verftehe ich dann eine folche Ueberzeugung, die aus der Vergleichung der Begriffe entfpringt. Durch Beweife, folche Gründe, welche auf dem Verhältniffe der Urfache und Wirkung beruhen, und welche von Zweifel und Ungewifsheit gänzlich frei find. Durch Wahrfcheinlichkeit endlich, diejenige Ueberzeugung, welche doch noch mit Ungewifsheit verknüpft ift. Diefe letztere Art der Vernunftererkenntnifs will ich gegenwärtig unterfuchen.

Die Wahrfcheinlichkeit oder die Vernunftererkenntnifs aus der Muthmafsung zerfällt in zwei Arten, nämlich in diejenige, welche auf den Zufall, und in diejenige, welche auf Urfachen gegründet ift. Jede derfelben müffen wir nach der Ordnung betrachten.

Der

Der Begriff der Ursache und Wirkung ist durch Erfahrung entsprungen, welche, da sie uns gewisse Objekte als stets mit einander verbunden darstellt, in uns eine Fertigkeit erzeugt, sie in diesem Verhältnisse zu denken, so dass wir, ohne uns grosse Gewalt anzuthun, sie in gar keinem andern denken können. Auf der andern Seite, da der Zufall an und für sich nichts ist, und, eigentlich zu reden, eine blosse Negation der Ursache, so ist sein Einfluss auf das Gemüth gerade dem Einflusse der ursachlichen Verknüpfung entgegengesetzt; und es ist ihm wesentlich eigen, die Einbildungskraft vollkommen gleichgültig zu lassen, ob sie die Existenz oder die Nichtexistenz desjenigen Objekts sich vorstellen will, das man zufällig nennt. Eine Ursache bestimmt unsern Gedankengang, und zwingt uns gewissermassen, bestimmte Objekte uns in einem bestimmten Verhältnisse vorzustellen. Der Zufall kann blos diesen bestimmten Gang der Vorstellungen aufheben und das Gemüth in seinem natürlichen Zustande der Gleichgültigkeit lassen; wohin es bei Abwesenheit einer Ursache sogleich wieder versetzt wird.

Da also eine gänzliche Gleichgültigkeit dem Zufalle wesentlich angehört, so kann kein Zufall mehr seyn, als der andre, er müsste denn aus einer grössern Anzahl gleicher Zufälle zusammengesetzt seyn. Denn wenn wir sagen wollten, dass ein Zufall auf irgend eine andre Art eine grössere Gewissheit bei sich haben könnte, als der andre,

so

fo müfsten wir zu gleicher Zeit auch behaupten, dafs Etwas da ift, welches ihm diefen gröfsern Grad verleihet, und den Ausgang mehr auf die eine, als auf die andre Seite beftimmt; das heifst mit andern Worten, wir müfsten eine Urfache einräumen und die Vorausfetzung des Zufalls aufheben, den wir doch zuerft angenommen hatten. Eine vollkommne und gänzliche Gleichgültigkeit ift dem Zufalle wefentlich, und eine gänzliche Gleichgültigkeit kann an fich felbft nie gröfser oder kleiner feyn, als eine andre. Diefe Wahrheit ift nicht etwa blos meinem Syfteme eigen, fondern wird von jedem anerkannt, der Berechnungen über die Zufälle anftellt.

Und hier ift es merkwürdig, dafs, ob fich gleich Zufall und urfachliche Verknüpfung entgegengefetzt find, fo ift es uns doch ganz unmöglich, eine Verbindung von Fällen zu denken, welche vermögend ift, dem einen Ungefähr vor dem andern einen Vorzug zu geben, ohne vorauszufetzen, dafs fich unter der Zahl der Zufälle auch Urfachen und eine Verbindung von Nothwendigkeit in einigen derfelben befinde, da die übrigen ganz gleichgültig find. Wo den Zufall nichts einfchränkt, da ift jede Vorftellung, welche die ausfchweifendfte Phantafie nur immer bilden kann, gleichgültig; und kein Umftand kann der einen vor der andern einen Vorzug geben. Wenn wir alfo nicht annehmen, dafs einige Urfachen da find, um derentwillen der Fall des Würfels wirklich erfolgt und eine beftimmte Stellung erhält, warum er vielmehr auf

der einen, als auf der andern Seite liegt, so können wir keine Berechnung über die Gesetze des Zufalls anstellen. Nehmen wir aber an, dass diese Ursachen wirken, und dass alle übrigen gleichgültig und durch den blossen Zufall bestimmt sind, so ist es leicht, zu einem Begriffe einer grössern Zahl der möglichen Fälle zu gelangen. Ein Würfel, der vier Seiten hat, die mit einerlei Zahl von Punkten bezeichnet sind, und nur zwei, auf welchen sich eine andre Zahl befindet, giebt uns ein gewöhnliches und leichtes Beispiel dieser Superiorität. Das Gemüth ist hier durch die Ursachen auf eine solche bestimmte Anzahl und Beschaffenheit der Erfolge eingeschränkt; und zu gleicher Zeit ist es unbestimmt in seiner Wahl über irgend einen besondern Erfolg.

Wir haben nun drei Schritte in unsrer Untersuchung zurückgelegt, und ausgemacht, 1) dass der Zufall eine blosse Negation der Ursache sey, und eine gänzliche Gleichgültigkeit im Gemüthe hervorbringe; 2) dass eine Verneinung der Ursache und eine gänzliche Gleichgültigkeit niemals grösser oder kleiner, als die andre seyn könne; und 3) dass sich unter den Zufällen dennoch einige Ursachen finden müssen, wenn überall ein Urtheilen statt finden soll.

Nunmehro gehen wir weiter, und erwägen zunächst, was für eine Wirkung eine grössere Zahl möglicher Fälle auf das Gemüth haben könne, und auf welche Art dieselbe auf unser Urtheil und unsre

Mei-

Meinung einfliefse. Hier laffen fich alle die Gründe wieder anwenden, welche wir bei der Prüfung desjenigen Glaubens gebraucht haben, der durch Urfachen gewirkt wird; und wir können demnach auf diefelbige Art beweifen, dafs eine gröfsere Menge von Zufällen unfern Beifall weder durch Demonftration, noch durch Wahrfcheinlichkeit erzeugt. Es ift in der That ganz klar, dafs wir durch die Vergleichung blofser Begriffe nimmermehr eine Entdeckung machen können, welche diefer Materie einiges Licht geben könnte, und dafs es ganz unmöglich ift, mit Gewifsheit darzuthun, dafs der Erfolg nothwendigerweife auf diejenige Seite ausfchlagen werde, wo die gröfsere Zahl der Zufälle ift. Denn in diefem Falle eine Gewifsheit annehmen, wäre eben fo viel, als dasjenige umwerfen, was wir über die entgegengefetzten Zufälle und über ihre vollkommne Einerleiheit und Gleichgültigkeit feftgefetzt haben.

Wollte man fagen, dafs, ob es gleich bei vollkommen gleichen entgegengefetzten Zufällen unmöglich fey, über den Erfolg etwas mit Gewifsheit zu beftimmen, wir dennoch fo viel mit Gewifsheit fagen könnten, dafs es glaublicher und wahrfcheinlicher fey, der Erfolg werde fich mehr nach der gröfsern, als nach der kleinern Zahl der Fälle richten. Sollte man fo fagen, fo möchte ich wohl fragen, was man hier unter Glaublichkeit und Wahrfcheinlichkeit verftehe? Die Glaublichkeit und Wahrfcheinlichkeit der Zufälle ift

eine gröſsere Zahl gleicher Zufälle; und wenn wir alſo ſagen, es iſt wahrſcheinlich, daſs der Erfolg nach der Seite ausfallen wird, welche mehr, als nach derjenigen, welche weniger Fälle enthält, ſo ſage ich nicht mehr, als, wo die gröſsere Zahl der Fälle iſt, da iſt wirklich die gröſsere Zahl, und wo die kleinere iſt, da iſt wirklich die kleinere. Dieſes ſind aber identiſche Sätze, aus denen gar nichts weiter folgt. Denn man will eigentlich wiſſen, woher es kommt, daſs eine gröſsere Anzahl gleicher Zufälle in dem Gemüthe Glauben und Beifall hervorbringet; da es doch offenbar iſt, daſs ihn weder Gründe der Demonſtration noch der Wahrſcheinlichkeit erzeugt haben.

Um dieſe Schwierigkeit recht deutlich zu machen, ſtelle man ſich vor, es nehme jemand einen Würfel, der ſo eingerichtet iſt, daſs vier Seiten deſſelben mit einerlei Figur oder Zahl bezeichnet ſind; zwei aber mit einer andern, und lege ihn in einen Becher, um zu würfeln: ſo wird er gewiſs weit eher eine Seite von der gröſſern Zahl erwarten, als eine andre. Er glaubt es gewiſſermaſsen, daſs er eine ſolche werfen werde; wiewol noch immer einiger Zweifel und einige Bedenklichkeit damit verbunden iſt, die der Zahl der entgegengeſetzten möglichen Fälle proportionirt iſt. Und nach dem Maaſse, als ſich die widerſprechenden Fälle vermindern, und die Mehrheit auf der andern Seite wächſet, erhält auch ſein Glaube neue Grade der Feſtigkeit und Gewiſsheit. Dieſer Glaube entſpringt von

von einer Wirkung der Seele bei dem einfachen und eingeſchränkten Dinge vor uns; und ſeine Natur muſs ſich alſo leicht entdecken und entwickeln laſſen. Die Betrachtung eines einzigen Würfels kann uns über die ſeltſamſten Wirkungen unſres Verſtandes Aufſchluſs geben.

Dieſer eben beſchriebene Würfel enthält drei Umſtände, die unſre Aufmerkſamkeit verdienen. Erſtlich gewiſſe Urſachen, wie Schwere, Solidität, kubiſche Figur u. ſ. w., welche ihn beſtimmen, zu fallen, ſeine Form im Falle zu behalten, und uns eine ſeiner Seiten zuzukehren. Zweitens eine gewiſſe Zahl der Seiten, die alle als einerlei angenommen werden, und drittens eine gewiſſe Figur, die auf jeder Seite ſteht. Dieſe drei Stücke machen die ganze Natur des Würfels aus, ſo weit wir ſie zu unſerm gegenwärtigen Vorhaben brauchen; und ſie ſind folglich auch die einzigen Umſtände, die das Gemüth erwägt, wenn es ſein Urtheil über den Erfolg eines ſolchen Wurfs fällt. Laſst uns demnach langſam und mit Sorgfalt erwägen, was dieſe Umſtände für einen Einfluſs auf das Denken und die Einbildungskraft haben müſſen.

Zuerſt haben wir ſchon bemerkt, daſs das Gemüth, vermöge der Gewohnheit, beſtimmt iſt, von einer Urſache zu ihrer Wirkung überzugehen, und daſs es ihm bei der Erſcheinung der einen faſt unmöglich iſt, nicht auch ſogleich ſich einen Begriff der andern zu bilden. Ihr beſtändiges Beiſammenſeyn

feyn in allen vergangenen Fällen hat im Gemüthe eine folche Fertigkeit hervorgebracht, dafs es fie allemal in Gedanken wieder verbindet, und die Exiftenz der einen aus der Exiftenz ihrer fie gewöhnlich begleitenden Vorftellung folgert. Wenn fich daher das Gemüth den Würfel nicht mehr in dem Becher vorftellt, fo kann es nicht ohne grofse Gewalt ihn in der Luft fchwebend betrachten; fondern verfetzt ihn auf den Tifch, und fieht, wie er ihm eine feiner Seiten zukehrt. Diefes ift die Wirkung der untermifchten Urfachen, welche erforderlich find, wenn eine Berechnung über Zufälle angeftellt werden foll.

Zweitens wird vorausgefetzt, dafs, obgleich der Würfel nothwendig zum Fallen beftimmt ift, und eine feiner Seiten herauszukehren, fo ift doch nichts da, welches eine befondere Seite beftimmen könnte, fondern diefes wird allein durch den Zufall beftimmt. Die wahre Natur und das Wefen des Zufalls befteht darin, dafs die Urfachen fehlen, und dafs das Gemüth in Anfehung derer Erfolge, die blos zufällig find, in einer vollkommnen Gleichgültigkeit bleibt. Wenn alfo der Verftand durch die Urfachen beftimmt ift, den Würfel als fallend und eine Seite aufwärts kehrend zu betrachten, fo ftellt der Zufall alle Seiten als gleich dar, und macht, dafs wir jede derfelben als gleich wahrfcheinlich und gleich möglich betrachten. Die Einbildungskraft geht von der Urfache, nämlich dem Werfen des Würfels, zur Wirkung, nämlich

der

der Zukehrung der einen von den fechs Seiten; und fühlt eine Art von Unmöglichkeit, fo wohl auf dem Wege auf einmal ftehen zu bleiben, als einen andern Begriff zu bilden. Da aber doch alle fechs Seiten fich auf einmal nicht nach oben kehren können, fo beftimmt uns diefes Princip, dafs wir fie nicht als alle zugleich oben liegend betrachten; denn das fehen wir für unmöglich an. Aber es führt uns auch nicht mit aller Gewalt zu einer befondern Seite; denn in diefem Falle würde diefe Seite als gewifs und unvermeidlich angefehen werden müffen; fondern es führt uns zu allen fechs Seiten, fo dafs es feine Kraft unter diefe Seiten in gleicher Proportion theilt. Im Allgemeinen fchliefsen wir, dafs irgend eine durch den Wurf die oberfte werden mufs: nun denken wir fie alle im Gemüthe durch. Die Beftimmung, dafs fie gedacht werden, ift ihnen alfo allen gemein; jedoch immer nach dem Verhältniffe, in welchem eine jede mit den übrigen fteht. Diefemnach ift der urfprüngliche Stofs, und folglich die Lebhaftigkeit des Denkens, die von den Urfachen entfpringt, durch die darunterlaufenden Zufälle gleichfam gefpalten und in Stücken getheilt.

Wir haben nun fchon den Einflufs der beiden erften Eigenfchaften des Würfels gefehen, nämlich der Urfachen und der Zahl und der Gleichgültigkeit der Seiten, und haben gelernt, wie fie den Gedanken einen Stofs geben, und diefen Stofs in fo viele Theile theilen, als es Einheiten in der

der Zahl der Seiten giebt. Nun müffen wir die Wirkungen des dritten Stücks betrachten, ich meine der Figuren, die fich an jeder Seite befinden. Es ift offenbar, dafs, wenn mehrere Seiten mit einerlei Figur bezeichnet find, fo müffen fie in ihrem Einfluffe auf das Gemüth zufammenkommen, und alle die getheilten Stöfse, welche über die verfchiedenen Seiten zerftreut waren, worauf diefe Figur fteht, müffen auf das eine Bild oder den einen Begriff der Figur zufammenwirken. Fragte man blos, welche Seite fich nach oben zu kehren würde, fo wären fie alle gleich, und keine könnte einen Vorzug vor der andern haben. Aber frägt man, welche Figur oben feyn wird, und ift eine Figur auf mehr als einer Seite vorgeftellt; fo ift offenbar, dafs die Stöfse, welche allen diefen Seiten zugehören, fich in diefer einen Figur wieder vereinigen, und nothwendig durch ihre Vereinigung ftärker und kräftiger wirken müffen. Im gegenwärtigen Falle nahmen wir nun an, dafs vier Seiten einerlei Figur hätten, die zwei übrigen aber eine andre. Die Stöfse der erftern haben alfo eine gröfsere Gewalt, als die der letztern. Da nun die Erfolge fich entgegengefetzt find, und es unmöglich ift, dafs beide Figuren auf einmal oben feyn können, fo widerftreiten fich die Stöfse ebenfalls, und der fchwächere benimmt dem ftärkern an Kraft fo viel, als er kann. Die Lebhaftigkeit des Begriffs ift den Graden des Stofses oder des Strebens zum Uebergange allemal proportionirt; und der Glaube ift der Leb-

haftig-

haftigkeit des Begriffs, nach der vorhergehenden Theorie, gleich.

Zwölfter Abſchnitt.

Von der Wahrſcheinlichkeit der Urſachen.

Was ich über die Wahrſcheinlichkeit der Zufälle geſagt habe, kann uns auch zur Erklärung der Wahrſcheinlichkeit der Urſachen beförderlich ſeyn, indem die Philoſophen gemeiniglich behaupten, daſs das, was man gemeinhin Zufall heiſst, im Grunde nichts, als eine geheime und verſteckte Urſache ſey. Dieſe Art der Wahrſcheinlichkeit müſſen wir alſo noch vornehmlich unterſuchen.

Die Wahrſcheinlichkeiten, die von Urſachen herrühren, ſind von verſchiedener Art; aber ſie haben doch alle einen gemeinſchaftlichen Urſprung, nämlich, ſie kommen von der Vergeſellſchaftung der Begriffe mit einer gegenwärtigen Impreſſion her. Da nun die Fertigkeit, welche die Vergeſellſchaftung hervorbringt, von dem häufigen Beiſammenſeyn der Gegenſtände entſteht, ſo muſs ſie nach und nach zu ihrer Vollkommenheit gelangen, und von jedem Beiſpiele, das beobachtet wird, eine neue Stärke erhalten. Der erſte Fall hat wenig oder keine Kraft;

Kraft; der zweite vermehrt ſie ſchon um etwas; der dritte wird noch merklicher; und ſo erlangt unſer Urtheil allmälig völlige Gewiſsheit. Aber bevor es dieſe Höhe der Vollkommenheit erreicht, geht es durch viele niedrige Stufen, in welchen allen es blos wie eine Vorausſetzung oder Wahrſcheinlichkeit gilt. Der Uebergang von Wahrſcheinlichkeiten zu Beweiſen iſt in einigen Fällen ganz unmerklich; und der Unterſchied zwiſchen dieſen Arten der Evidenz wird mehr in entfernten, als in nahen und angrenzenden Graden wahrgenommen.

Es verdient bei dieſer Gelegenheit bemerkt zu werden, daſs, obgleich die hier erklärte Art der Wahrſcheinlichkeit die erſte in der Ordnung iſt, und vor einem vollkommnen Beweiſe vorhergehen muſs, daſs man dennoch nicht allemal durch die gröſsere Menge der Jahre, die man durchlebt hat, eher zum Beweiſe gelangt. Denn es iſt nichts gemeiner, als daſs Leute von ausgebreiteten Kenntniſſen nur eine ſehr unvollkommne Erfahrung einiger beſondern Begebenheiten erlangt haben; welche, unſern Grundſätzen gemäſs, nur eine unvollkommne Fertigkeit und einen ſehr ungewiſſen Uebergang hervorbringt; aber hier müſſen wir zugleich erwägen, daſs das Gemüth durch eine andre Bemerkung, die es über die Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen gemacht hat, ſeinen Schlüſſen eine neue Kraft ertheilt, und vermittelſt derſelben auf ein einziges Experiment, wenn es gehörig ver-

veranſtaltet und geprüft iſt, einen Beweis bauen kann. Wir ſchlieſsen, was wir einmal als die Folge eines Dinges gefunden haben, das wird auch immer ſeine Folge ſeyn; und wenn dieſe Maxime nicht allenthalben gewiſs iſt, ſo iſt nicht der Mangel einer hinreichenden Anzahl von Erfahrungen daran ſchuld, ſondern, weil wir auch öfters Beiſpiele vom Gegentheile antreffen, welches uns zu der andern Art der Wahrſcheinlichkeit führt, wo ein entgegengeſetzter Fall in unſrer Erfahrung und Wahrnehmung iſt.

Es würde für die Menſchen in Anſehung ihrer Lebensart und ihrer Handlungen ein groſses Glück ſeyn, wenn dieſelben Gegenſtände immer mit einander verbunden wären, und wenn wir blos die Verirrungen unſrer eigenen Urtheilskraft zu befürchten hätten, ohne die Ungewiſsheit der Natur ſelbſt beſorgen zu müſſen. Aber da man häufig findet, daſs eine Beobachtung der andern widerſpricht, und daſs Urſachen und Wirkungen einander nicht in derſelbigen Ordnung folgen, welche wir erfahren haben; ſo ſind wir durch dieſe Ungewiſsheit gezwungen, unſre Schlüſſe zu ändern, und die entgegengeſetzten Erfolge auch mit in Erwägung zu ziehen. Die erſte Frage, welche alſo hierbei vorkommt, betrift die Natur und die Urſachen der entgegengeſetzten Fälle.

Der gemeine Haufe, der die Dinge nach ihrem erſten Scheine nimmt, ſchreibt die Ungewiſsheit der Erfolge einer Ungewiſsheit in den Urſachen

chen zu, nach welcher ſie öfters ihren gewöhnlichen Einfluſs gar nicht haben, ob ſie gleich keine Gegenkraft oder Hinderniſs in ihren Wirkungen aufhält. Aber die Philoſophen, welche bemerken, daſs in jedem Theile der Natur eine unendliche Mannichfaltigkeit von Quellen und Gründen enthalten iſt, welche wegen ihrer Kleinheit oder Entferntheit verborgen liegen, finden, daſs es wenigſtens auch möglich ſey, daſs die widerſtreitenden Erfolge gar nicht von der Zufälligkeit in den Urſachen, ſondern von der geheimen Wirkung entgegengeſetzter Urſachen herkommen können. Dieſe Möglichkeit wird bei fernerer Beobachtung Gewiſsheit, indem ſie entdecken, daſs, bei einer ſorgfältigen Unterſuchung, entgegengeſetzte Wirkungen auch immer entgegengeſetzte Urſachen verrathen, und daſs ſie von ihrer gegenſeitigen Hinderniſs und Gegenwirkung herrühren. Ein Bauer kann, wenn eine Uhr ſtehen bleibt, oder unregelmäſsig geht, keinen beſſern Grund angeben, als daſs er ſagt: ſie ſtockt oft, ſie geht nicht richtig; allein ein Kunſtverſtändiger nimmt leicht wahr, daſs dieſelbige Kraft in der Feder oder dem Pendul immer denſelbigen Einfluſs auf die Räder habe; aber daſs er ſeine gewöhnliche Wirkung vielleicht wegen eines Stäubchens, das der ganzen Bewegung ein Hinderniſs entgegenſtellt, nicht thun könne. Von der Bemerkung ähnlicher gleicher Beiſpiele machen ſich die Philoſophen den Grundſatz, daſs die Verbindung zwiſchen allen Urſachen und Wirkungen gleich

gleich nothwendig fey, und dafs ihre anfcheinende Ungewifsheit in einigen Fällen von der geheimen Entgegenfetzung widerftreitender Urfachen herrühre.

So fehr fich aber auch die Philofophen und der gemeine Haufe in ihrer Erklärung der entgegengefetzten Erfolge unterfcheiden mögen, fo find doch ihre Schlüffe daraus immer von einerlei Art, und beruhen auf einerlei Grundfätzen. Widerftreitende Erfolge, die wir im Vergangenen erfahren, können unfern Glauben für die Zukunft auf eine doppelte Art wankend machen. Erftlich dadurch, dafs fie eine unvollkommne Fertigkeit hervorbringen, von der gegenwärtigen Impreffion zu dem damit verbundenen Begriffe überzugehen. Wenn die Verbindung zweier Objekte öfters vorkömmt, ohne doch ganz beftändig zu feyn; fo wird das Gemüth zwar beftimmt, von dem einen zum andern zu gehen; aber doch nicht mit einer fo vollkommnen Fertigkeit, als wenn die Vereinigung allemal und ununterbrochen ftatt fände, und als wenn alle Fälle, die uns je vorgekommen find, einförmig und einftimmig wären. Zweitens dadurch, dafs fie die Neigung fchwächen, den affociirten Begriff für wahr zu halten. Denn die gemeine Erfahrung lehrt uns, dafs fo wohl in unfern Handlungen, als in unfern Erkenntniffen eine beftändige Gleichförmigkeit in einem Theile des Lebens eine ftarke Neigung und ein Beftreben hervorbringe, in Zukunft dabei zu bleiben; obgleich Fertig-

tigkeiten von geringern Graden der Stärke da ſind, die den geringern Graden der Stetigkeit und Gleichförmigkeit proportionirt ſind.

Ohne Zweifel findet dieſer Grundſatz zuweilen Platz, und bringt ſolche Schlüſſe hervor, die wir von den entgegengeſetzten Erſcheinungen ziehen; wiewol ich überzeugt bin, daſs wir bei näherer Prüfung finden werden, daſs es nicht dasjenige Princip ſey, welches das Gemüth in dieſer Art der Schlüſſe am gewöhnlichſten beſtimmt. Wenn wir blos der angewöhnten Beſtimmung des Gemüths folgen, ſo geſchieht der Uebergang ohne einiges Nachdenken, und es iſt nicht ein Augenblick Aufſchub zwiſchen der Anſchauung des einen Gegenſtandes und dem Glauben an denjenigen, welcher nach der Erfahrung ihn oft begleitet hat. Die Gewohnheit aber hängt nicht von der Ueberlegung ab, ſondern ſie wirkt unmittelbar, ohne die kleinſte Zeit zur Reflexion zu gebrauchen. Aber von dieſer Art zu verfahren haben wir nur wenig Beiſpiele in unſern wahrſcheinlichen Erkenntniſſen; und ſelbſt weniger, als in ſolchen, welche von der ununterbrochenen Verbindung der Dinge herkommen. Bei der erſtern Art der Erkenntniſs ziehen wir gewöhnlich die entgegengeſetzten Erfolge mit in Erwägung; wir vergleichen die verſchiedenen Seiten des Gegentheils, und wägen die Erfahrungen genau, die wir von jeder Seite gemacht haben. Daher ſchlieſsen wir, daſs unſre Erkenntniſſe dieſer Art nicht d i r e k t e von der Gewohnheit entſtehen,

ftehen, fondern indirekte; und diefes müffen wir uns jetzt bemühen zu erklären.

Es ift offenbar, dafs, wenn ein Ding von entgegengefetzten Wirkungen begleitet wird, wir über fie blos nach unfrer vergangenen Erfahrung urtheilen, und dafs wir die Erfolge, welche wir einmal bemerkt haben, immer als mögliche Erfolge betrachten. Und fo wie die vergangene Erfahrung unfer Urtheil in Anfehung der Möglichkeit diefer Wirkungen beftimmt, fo beftimmt fie es auch in Anfehung ihrer Wahrfcheinlichkeit; und diejenige Wirkung, welche die gewöhnlichfte gewefen ift, halten wir allemal für die wahrfcheinlichfte. Hier müffen alfo zwei Stücke erwogen werden, nämlich die Gründe, welche uns beftimmen, das Vergangene zur Regel des Künftigen zu machen, und die Art und Weife, wie wir ein einzelnes Urtheil aus entgegengefetzten vergangenen Erfolgen ziehen.

Zuerft müffen wir bemerken, dafs die Vorausfetzung, dafs das Künftige dem Vergangenen ähnlich fey, fich nicht auf Beweife irgend einer Art gründet, fondern lediglich auf der Gewohnheit beruhet, durch welche wir beftimmt werden, für die Zukunft denfelbigen Lauf der Gegenftände zu erwarten, an welchen wir bisher gewöhnt gewefen find. Diefe Gewohnheit oder die Beftimmung, das Vergangene immer auf die Zukunft anzuwenden, ift vollftändig und vollkommen; und folglich ift der erfte Stofs der Einbil-

dungs-

dungskraft in dieser Art der Erkenntniss mit denselbigen Eigenschaften versehen.

Aber zweitens, wenn wir unter den vergangenen Erfahrungen Begebenheiten von entgegengesetzter Natur finden, so führt uns diese Gewohnheit, wenn sie gleich an sich vollständig und vollkommen ist, doch nicht auf ein festes und bestimmtes Objekt, sondern bietet uns eine Anzahl sich widerstreitender Bilder in einer gewissen Ordnung und Proportion dar. Der erste Anstoss wird also hier in Stücken zerspalten, und vertheilt sich unter alle die Bilder, wovon ein jedes einen gleichen Theil derjenigen Stärke und Lebhaftigkeit erhält, womit der Stoss versehen war. Sobald einige der vergangenen Erfolge sich wieder ereignen können; so schliessen wir, wenn sie sich ereignen, dass sie in derselben Proportion vermischt seyn werden, als in den vorigen Fällen.

Wenn es also unsre Absicht ist, die Verhältnisse der widerstreitenden Erfolge in einer grossen Anzahl von Beispielen zu erwägen, so müssen die Bilder nach unsrer vergangenen Erfahrung in ihrer ersten Form bleiben und ihre Verhältnisse beibehalten. Man setze zum Beispiel, ich hätte durch lange Beobachtung gefunden, dass von zwanzig Schiffen, welche in See gehen, nur neunzehn wieder zurückkehren. Nun nehme man an, dass ich jetzt zwanzig Schiffe den Hafen verlassen sehe; so trage ich meine vergangene Erfahrung auf die künftige über, und stelle mir vor, dass

daſs neunzehn von dieſen Schiffen glücklich zurückkehren, eins davon aber untergehen werde. Hierbei findet ſich alſo keine Schwierigkeit. Aber da wir häufig dieſe verſchiedenen Begriffe der vergangenen Begebenheiten durchgehen, um ein Urtheil über eine einzelne Begebenheit zu fällen, die ungewiſs ſcheint; ſo muſs dieſe Betrachtung die erſte Form unſrer Begriffe ändern, und die getheilten Bilder, die durch Erfahrung vorgeſtellt ſind, zuſammen vorſtellen; weil wir die Beſtimmung des einzelnen Vorfalls, wovon wir reden, darauf beziehen. Es wird vorausgeſetzt, daſs viele dieſer Bilder zuſammen wirken, und daſs eine gröſsere Zahl auf eine Seite wirke. Dieſe einſtimmenden Bilder vereinigen ſich zuſammen, und machen den Begriff ſtärker und lebhafter, nicht nur als eine bloſse Erdichtung der Einbildungskraft, ſondern auch als irgend einen andern Begriff, der durch eine kleinere Anzahl von Erfahrungen bewieſen iſt. Jede neue Erfahrung iſt gleichſam ein neuer Pinſelſtrich, der den Farben eine gröſsere Lebhaftigkeit giebt, ohne deshalb die Figur zu vervielfältigen oder zu vergröſsern. Dieſe Operation des Gemüths iſt in dem Kapitel von der Wahrſcheinlichkeit des Zufalls ſo ausführlich erörtert worden, daſs ich nicht nöthig habe, mir hier um eine noch deutlichere Darſtellung Mühe zu geben. Jede vergangene Erfahrung kann als eine Art von Zufall betrachtet werden; wobei es für uns noch ungewiſs iſt, ob das Ding in Zukunft der einen oder

oder einer andern Erfahrung gemäs existiren wird; und deshalb ist alles, was über den einen Gegenstand gesagt worden ist, auch auf den andern anwendbar.

So bringen im Ganzen widersprechende Erfahrungen einen unvollkommnen Glauben hervor, entweder durch Schwächung der Kraft der Gewohnheit, oder durch die Zertheilung und stückweise Wiedervereinigung jener **vollkommnen** Gewohnheit, nach welcher wir im Allgemeinen schliessen, dass Begebenheiten, von denen wir noch keine Erfahrung gehabt haben, nothwendig denen ähnlich seyn müssen, von denen wir schon Erfahrungen gehabt haben.

Um noch mehr diese Erklärung der zweiten Art der Wahrscheinlichkeit zu rechtfertigen, da wir vermittelst erkannter entgegengesetzter Erfahrungen auf Etwas schliessen, füge ich noch folgende Betrachtungen hinzu, ohne zu fürchten, dass ich durch das Ansehen der Subtilität, welches damit verbunden ist, Anstoss geben möchte. Ein bündiges Räsonnement wird doch immer seine Kraft behalten, wenn es gleich subtil ist; so wie die Materie ihre Solidität in der Luft, im Feuer und in dem Lebensgeiste eben so gut behält, als in einer gröbern und sinnlichern Gestalt.

Zuerst bemerke ich, dass keine Wahrscheinlichkeit so gross ist, dass nicht noch dabei das Gegentheil als möglich sich denken lassen sollte; denn sonst würde es keine Wahrscheinlichkeit, sondern eine

eine Gewifsheit feyn. Diefe Wahrfcheinlichkeit der Urfachen, welche am allerausgebreitetften ift, und die wir gegenwärtig unterfuchen, hängt von widerftreitenden Erfahrungen ab; und es ift offenbar, dafs eine Erfahrung aus der vorigen Zeit wenigftens die Möglichkeit derfelben in der Zukunft beweifet.

Zweitens, die Beftandtheile diefer Möglichkeit und Wahrfcheinlichkeit find von derfelben Natur, und unterfcheiden fich blos der Zahl, nicht der Art nach. Es ift fchon bemerkt worden, dafs alle einzelne Zufälle fich vollkommen gleich find, und dafs der einzige Umftand, welcher einem Erfolge, der zufällig ift, einen Vorzug verfchaffen kann, eine gröfsere Anzahl der Zufälle ift. So wie fich nun die Ungewifsheit der Urfachen durch eine Erfahrung entdeckt, die auch gegenfeitige Erfolge darftellt, fo ift auch offenbar, dafs, weil wir immer das Vergangene auf das Zukünftige, das Bekannte auf das Unbekannte anwenden, jede vergangene Erfahrung daffelbige Gewicht haben müffe, und dafs nur eine gröfsere Anzahl derfelben uns mehr auf diefe, als auf jene Seite ziehen könne. Die Möglichkeit alfo, welche in jeder Erkenntnifs diefer Art fich findet, ift aus Theilen zufammengefetzt, die völlig gleichartig find, fo wohl unter fich, als mit denen, die die entgegengefetzte Wahrfcheinlichkeit ausmachen.

Drittens kann man es als einen gewiffen Grundfatz anfehen, dafs in allen, fo wohl pfychologifchen, als phyfifchen Erfcheinungen, wo eine

 Urfache

Ursache aus einer Zahl von Theilen besteht, und die Wirkung nach der Veränderung der Zahl der Theile geschwächt oder verstärkt wird, die Wirkung, eigentlich zu reden, ein zusammengesetztes Ganze ist, das aus der Vereinigung der verschiedenen Wirkungen entspringt, die von jedem Theile der Ursache herkommen. So schliessen wir, weil die Schwere eines Körpers nach der Zu- oder Abnahme seiner Theile steigt oder fällt, dass jeder Theil diese Eigenschaft enthalten und zur Schwere des Ganzen etwas beitragen müsse. Die Abwesenheit oder Gegenwart eines Theils der Ursache ist mit der Abwesenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet. Diese Verknüpfung oder beständige Vereinigung beweiset zur Genüge, dass der eine Theil die Ursache des andern sey. Da nun der Glaube, den wir auf einen Erfolg setzen, nach der Zahl der Fälle oder vergangenen Erfahrungen steigt oder fällt, so muss er ebenfalls als eine zusammengesetzte Wirkung betrachtet werden, wovon ein jeder Theil von einer proportionirlichen Zahl von Fällen oder Erfahrungen herrührt.

Nun wollen wir diese drei Anmerkungen zusammennehmen, und sehen, was wir für Folgerungen daraus herleiten können. Bei jeder Wahrscheinlichkeit findet sich eine entgegengesetzte Möglichkeit. Diese Möglichkeit besteht aus Theilen, die mit den Theilen der Wahrscheinlichkeit gänzlich gleichartig sind, und welche folglich auf das

Gemüth

Gemüth und auf den Verſtand einerlei Einfluſs haben. Der Glaube, welcher mit der Wahrſcheinlichkeit verbunden iſt, iſt eine zuſammengeſetzte Wirkung, und iſt aus der Konkurrenz verſchiedener Wirkungen entſtanden, welche von jedem Theile der Wahrſcheinlichkeit herkommen. Da nun jeder Theil der Wahrſcheinlichkeit zur Hervorbringung des Glaubens etwas beiträgt, ſo muſs jeder Theil der Möglichkeit denſelbigen Einfluſs auf die entgegengeſetzte Seite haben; weil die Natur dieſer Theile ganz und gar dieſelbe iſt. Der Glaube des Gegentheils, der mit der Möglichkeit verknüpft iſt, ſchlieſst eben ſo wohl die Vorſtellung eines gewiſſen Objekts ein, als dieſes die Wahrſcheinlichkeit auf der andern Seite thut. In dieſem Stücke ſind alſo beide Grade des Glaubens einander gleich. Die einzige Art alſo, wie die gröſsere Anzahl der gleichartigen Beſtandtheile in dem einen ſeine Wirkung äuſsern, und über die kleinere Anzahl in dem andern die Oberhand erlangen kann, iſt, daſs ſie eine ſtärkere und lebhaftere Erwartung ihres Gegenſtandes erzeugt. Jeder Theil giebt eine beſondere Vorſtellung oder Anſchauung der künftigen Begebenheit, und alle dieſe Vorſtellungen zuſammengenommen bringen eine allgemeine Vorſtellung hervor, deren Vollkommenheit und Deutlichkeit von der gröſsern oder kleinern Zahl der Urſachen und Gründe abhängt, von denen ſie herrührt.

Da

Da die Bestandtheile der Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit, ihrer Natur nach, gleich sind, so müssen sie auch gleiche Wirkungen hervorbringen; und die Gleichheit ihrer Wirkungen besteht darin, daſs jede derselben die Vorstellung eines besondern Gegenstandes hervorbringt. Aber obgleich diese Theile ihrer Natur nach gleich sind, so sind sie doch der Quantität und Zahl nach sehr verschieden; und diese Verschiedenheit muſs in den Wirkungen eben so wohl offenbar werden, als ihre Gleichheit. Da nun die Vorstellung des Objekts, welches sie darstellen, in beiden Fällen vollkommen und ganz ist, und das Objekt mit allen seinen Theilen in sich faſst, so ists unmöglich, daſs hierinnen der Unterschied liegen kann; und es ist nichts, als eine gröſsere Lebhaftigkeit in der Wahrscheinlichkeit, die von dem Zusammenwirken einer gröſsern Zahl von Vorstellungen bewirkt wird, wodurch diese Wirkungen unterschieden werden können.

Hier ist derselbige Beweis noch in einem andern Lichte dargestellt. Alle unsre Schlüsse in Ansehung der Wahrscheinlichkeit der Ursachen gründen sich auf die Anwendung des Vergangenen auf das Zukünftige. Die Anwendung einer vergangenen Erfahrung auf eine zukünftige ist schon hinreichend, uns eine Vorstellung von dem Objekte zu geben; diese Erfahrung mag nun einfach, oder aus mehrern derselbigen Art zusammengesetzt seyn; es mögen alle Fälle ganz übereinstimmend, oder einige derselben widerstreitend seyn. Denn man setze,

sie

fie beftehe aus Fällen einerlei Art und entgegengefetzter Art, fo verliert fie deshalb nicht ihre vorige Kraft, das Objekt darzuftellen, fondern fie kömmt nur mit andern Erfahrungen überein, und andern widerftreitet fie, welche einen ähnlichen Einflufs haben. Die Art und Weife der Zufammenwirkung und der Entgegenfetzung der Erfahrungen kann alfo nur noch eine Unterfuchung erfordern. Was nun die Zufammenwirkung oder Konkurrenz betrift, fo ift uns nur die Wahl zwifchen folgenden zwei Hypothefen gelaffen. Erftlich, dafs die Vorftellung des Objekts, welche durch die Anwendung jeder vergangenen Erfahrung veranlafst ift, fich felbft ganz erhält, und blos die Zahl der Objekte vervielfältiget. Oder zweitens, dafs fie andre ähnliche und korrefpondirende Vorftellungen herbeiführt, und ihnen einen gröfsern Grad von Stärke und Lebhaftigkeit giebt. Dafs aber die erftere Hypothefe irrig fey, ift aus der Erfahrung klar, welche uns lehrt, dafs der Beifall oder Glaube, den wir einer Erkenntnifs geben, in einem Schluffe befteht, und nicht in vielen ähnlichen Schlüffen, denn diefe würden nur das Gemüth zerftreuen, und in vielen Fällen würden fie zu zahlreich feyn, um von einem endlichen Verftande deutlich gefafst zu werden. Es bleibt alfo als die einzige vernünftige Meinung nur die übrig, dafs diefe ähnlichen Vorftellungen zufammen kommen und ihre Kräfte vereinigen; fo dafs fie hierdurch eine ftärkere und deutlichere Vorftellung hervor-

hervorbringen, als diejenige seyn würde, die von einer Erfahrung allein entstünde. Dieses ist also die Art und Weise, wie vergangene Erfahrungen zusammenwirken, wenn man sie auf einen künftigen Erfolg anwendet. Was die Art und Weise der widerstreitenden Erfahrungen betrift, so ist klar, da die entgegengesetzten Vorstellungen unverträglich zusammen sind, und da es unmöglich ist, dass das Objekt zugleich beiden gemäs seyn kann, dass ihr Einfluss gegenseitig vernichtend ist, und dass das Gemüth zu der grössern Zahl nur mit der Kraft bestimmt wird, die übrig bleibt, wenn man das, was die kleinere von ihr vernichtet hat, abzieht.

Ich fühle wohl, wie abstrakt dieses ganze Räsonnement dem gröfsten Theile der Leser vorkommen müsse, die, weil sie nicht an solche tiefe Untersuchungen über die intellektuellen Fähigkeiten der Seele gewöhnt sind, geneigt seyn werden, alles, was nicht mit den gemein angenommenen Begriffen und mit den leichtesten und gewöhnlichsten Grundsätzen der Philosophie zusammenhängt, als schimärisch zu verwerfen. Und ohne Zweifel gehört einige Mühe dazu, wenn man sich ganz mit diesen Beweisen bekannt machen will; obgleich wenig nöthig ist, die Unvollkommenheit jeder bisher üblich gewesenen Hypothese über diese Materie einzusehen, und die Schwäche des Lichts wahrzunehmen, welches uns die Philosophie in dergleichen abstrusen und seltenen Spekulationen gewähren

ren kann. Wenn nur die Menſchen einmal von folgenden zwei Principien überzeugt ſind: 1) daſs in einem Dinge an und für ſich betrachtet nichts iſt, was uns einen Grund geben könnte, einen Schluſs zu machen, der ſich noch über das Ding hinaus erſtreckte; und 2) daſs ſelbſt, nachdem die öftere oder beſtändige Verbindung gewiſſer Objekte beobachtet iſt, wir dennoch keinen Grund haben, auf ein Ding zu ſchlieſsen, das über dasjenige, wovon wir bisher Erfahrungen gehabt haben, ganz hinaus liegt. Wenn die Leute, ſage ich, nur einmal erſt vollkommen von dieſen Grundſätzen überzeugt ſind, ſo werden ſie dadurch ganz gewiſs von allen bisher bekannten Syſtemen ſo losgeriſſen werden, daſs ſie gar keine Schwierigkeit mehr machen werden, dasjenige anzunehmen, was den allerbefremdendſten Anſchein hat. Wir haben nun dieſe Principien als hinreichend überzeugend gefunden, ſelbſt in Beziehung auf die gewiſſeſten unſrer Erkenntniſſe, die ſich auf die urſachliche Verknüpfung ſtützen: aber ich getraue mir zu behaupten, daſs ſie durch die Betrachtung über dieſe wahrſcheinlichen oder muthmaſslichen Erkenntniſſe noch einen gröſsern Grad von Evidenz erhalten.

Erſtlich iſt es bekannt, daſs uns in Erkenntniſſen dieſer Art nicht das vorgeſtellte Objekt an ſich betrachtet einen Grund giebt, auf ein

ein andres Objekt oder einen Erfolg zu schliessen. Denn da das letztere Objekt, nach der Voraussetzung, ungewiss ist, und diese Ungewissheit von einem verborgenen Widerstreite der Ursachen in dem erstern herrührt, so würden, wenn einige dieser Ursachen in den bekannten Eigenschaften dieses Objekts wären, diese nicht mehr verborgen seyn, und unser Schluss würde gar nicht ungewiss seyn.

Aber zweitens ist von dieser Art der Erkenntnisse auf gleiche Weise bekannt, dass, wenn die Anwendung des Vergangenen auf das Künftige blos auf einen Verstandesschluss gegründet wäre, daraus niemals ein Glaube oder eine feste Ueberzeugung entstehen könnte. Wenn wir entgegengesetzte Erfahrungen auf die Zukunft anwenden, so können wir blos diese entgegengesetzten Erfahrungen mit ihren besondern Verhältnissen wiederholen; welches aber keine Ueberzeugung in Ansehung eines einzelnen Erfolgs, der das Objekt unsrer Erkenntniss ist, hervorbringen kann; die Phantasie müsste denn alle diese Bilder, welche zusammenkommen, in einander schmelzen, und einen einzelnen Begriff oder Bild daraus formiren, dessen Intension und Stärke der Zahl der Erfahrungen, woraus es entstanden ist, angemessen, und deren Obermacht über ihre Antagonisten proportionirlich wäre. Unsre vergangene Erfahrung stellt kein bestimmtes Objekt vor; und da unser Glaube, wenn er auch gleich schwach ist, an ein bestimmtes Objekt gebunden ist, so ist offenbar, dass der Glaube

nicht

nicht blos von der Anwendung des Vergangenen auf das Zukünftige, ſondern von einer gewiſſen Wirkung der Phantaſie, die damit verknüpft iſt, entſteht. Dieſes mag uns alſo Anweiſung geben, wie wir uns die Art vorſtellen müſſen, wie ſich dieſes Vermögen in alle unſre Schlüſſe miſcht.

Ich will dieſe Materie mit zwei Bemerkungen ſchlieſsen, welche unſre Aufmerkſamkeit verdienen. Die erſte lege ich folgendergeſtalt dar. Wenn das Gemüth einen Schluſs über eine Begebenheit formirt, die nur wahrſcheinlich iſt, ſo wirft es ſeinen Blick rückwärts auf die vergangene Erfahrung, welche auf die Zukunft verlegt und mit mannichfaltigen gegenſeitigen Vorſtellungen des Objekts vorgeſtellt wird, wovon denn diejenigen, welche von gleicher Art ſich vereinigen und in einen Aktus des Gemüths zuſammenfallen, dazu dienen, der Vorſtellung ihres Objekts Stärke und Leben zu verleihen. Man ſetze aber, daſs dieſe Menge von den eingebildeten Vorſtellungen eines Objekts in der Zukunft nicht von der Erfahrung, ſondern von einer willkührlichen Handlung der Einbildungskraft herrührt; ſo wird dieſe Wirkung nicht, wenigſtens nicht in dem nämlichen Grade, erfolgen. Denn obgleich Gewohnheit und Erziehung durch eine ſolche Wiederholung, die nicht durch Erfahrung veranlaſst iſt, ebenfalls einen Glauben erzeugen, ſo erfordert dieſes doch einen ſehr langen Zeitraum, in dem die Wiederholung ganz auſserordentlich oft und unabſichtlich geſchieht.

fchieht. Ueberhaupt können wir alfo annehmen, dafs ein Menfch, der einen Begriff in feinem Gemüthe willkührlich wiederholt, wenn er gleich hierbei einer vergangenen Erfahrung folgt, um nichts mehr geneigt feyn wird, die Exiftenz feines Gegenftandes zu glauben, als wenn er es bei einer einmaligen Vorftellung deffelben hätte bewenden laffen. Aufser der Wirkung des Abfichtlichen hat auch jede Handlung des Gemüths, die abgefondert und unabhängig ift, einen abgefonderten Einflufs, und ihre Kraft verbindet fich nicht mit der Kraft der folgenden. Wenn fie nicht durch ein gemeinfchaftliches Objekt, das fie hervorbringt, vereiniget find, fo ftehen fie in keiner Verbindung mit einander, und es findet alfo auch keine Vereinigung ihrer Kräfte ftatt. Diefe Erfcheinung werden wir aus dem Folgenden noch beffer verftehen lernen.

Meine zweite Bemerkung gründet fich auf folche ausgebreitete Wahrfcheinlichkeiten, worüber das Gemüth urtheilen kann, und auf die kleinen Unterfchiede, die es zwifchen ihnen bemerken kann. Wenn die Erfahrungen oder Zufälle fich auf der einen Seite auf Zehntaufend belaufen, und auf der andern Zehntaufend und eins, fo ertheilt die Urtheilskraft den letztern den Vorzug, wegen der Mehrheit der Fälle; ob es gleich für das Gemüth unmöglich ift, fich jeden einzelnen Theil vorzuftellen, und die gröfsere Lebhaftigkeit des Bildes, die von der gröfsern Zahl herrührt, zu unterfcheiden,

den, da der Unterſchied ſo unbeträchtlich iſt. Wir haben einen ganz ähnlichen Fall an den Gemüthsbewegungen. Es iſt nach den oben erwähnten Principien offenbar, wenn ein Ding eine Leidenſchaft in uns erzeugt, die ſich nach der verſchiedenen Gröſse des Objekts abändert, daſs die Leidenſchaft, eigentlich zu reden, nicht eine einfache, ſondern eine zuſammengeſetzte Gemüthsbewegung iſt, die aus einer groſsen Anzahl ſchwächerer Leidenſchaften zuſammengeſetzt iſt, die von der Anſchauung jedes Theils des Objekts herkommen. Denn anders wäre es unmöglich, daſs die Leidenſchaft durch Zunahme dieſer Theile wachſen ſollte. So hat ein Menſch, der Eintauſend Pfund begehrt, im Grunde Eintauſend oder mehrere Verlangen, welche, vereinigt, nur eine einzige Leidenſchaft auszumachen ſcheinen; obgleich die Zuſammenſetzung ſich bei jeder Veränderung des Objekts verräth, indem immer der gröſsern Zahl der Vorzug gegeben wird, ſollte ſie auch nur um eine Einheit gröſser ſeyn. Dennoch kann nichts gewiſſer ſeyn, als daſs ein ſo kleiner Unterſchied in den Leidenſchaften gar nicht merkbar iſt, oder machen kann, daſs ſie dadurch von einander unterſchieden werden können. Der Unterſchied in unſerm Betragen alſo, wenn wir die gröſsere Zahl vorziehen, hängt nicht von unſern Leidenſchaften, ſondern von der Gewohnheit und von a l l g e m e i n e n R e g e l n ab. Wir haben in einer Menge von Fällen gefunden, daſs die Vermehrung der Zahl einer Summe

die

die Leidenschaft vermehrt, wenn die Zahlen bestimmt und der Unterschied merklich ist. Das Gemüth kann es durch sein unmittelbares Gefühl wahrnehmen, dass drei Guineen eine grössere Leidenschaft hervorbringen, als zwei; und dieses wendet es auch wegen der Aehnlichkeit auf grössere Zahlen an; und nach einer allgemeinen Regel weiset es tausend Guineen eine stärkere Leidenschaft an, als neunhundert neun und neunzig. Diese allgemeinen Regeln will ich noch erklären.

Aber ausser diesen zwei Arten der Wahrscheinlichkeit, welche von einer unvollkommnen Erfahrung und von entgegengesetzten Ursachen hergenommen sind, giebt es noch eine dritte, welche von der Analogie herrührt, die in einigen wesentlichen Stücken von jenen beiden Arten verschieden ist. Nach der oben angenommenen Hypothese beruhen alle Arten von Erkenntnissen der Ursachen oder Wirkungen auf zwei Stücken, nämlich der beständigen Verknüpfung zweier Objekte in aller vergangenen Erfahrung, und der Aehnlichkeit eines gegenwärtigen Dinges mit einem von denselben. Die Wirkung dieser zwei Stücke ist, dass das gegenwärtige Ding die Einbildung verstärkt und belebt; und die Aehnlichkeit nebst der beständigen Vereinigung führt diese Stärke und Lebhaftigkeit zu dem damit im Verhältnisse stehenden Begriffe; und man sagt sodann, dass wir diesem Glauben oder Beifall beimessen. Erweckt man nun die Vereinigung oder die Aehnlichkeit, so

fo erweckt man das Princip des Ueberganges, und folglich auch denjenigen Glauben, welcher daraus entfteht. Die Lebhaftigkeit der erften Impreffion kann nicht ganz zu dem mit ihr im Verhältniffe ftehenden Begriffe gebracht werden, wenn entweder die Verbindung der Objekte nicht beftändig ift, oder wenn die gegenwärtige Impreffion nicht vollkommen einer folchen ähnlich ift, mit der wir andre vereiniget zu fehen gewohnt find. In folchen Wahrfcheinlichkeiten des Zufalls und der Urfachen, wovon wir oben geredet haben, fehlt es an der Beftändigkeit der Vereinigung; und in der Wahrfcheinlichkeit, die auf der Analogie beruhet, trift die Aehnlichkeit nicht vollkommen zu. Ohne einigen Grad von Aehnlichkeit oder Vereinigung ift es unmöglich, einen Schlufs zu formiren; aber da diefe Aehnlichkeit viele verfchiedene Grade zuläfst, fo wird unfre Erkenntnifs nach diefer Proportion mehr oder weniger zuverläffig und gewifs. Eine Erfahrung verliert von ihrer Kraft, wenn fie auf Fälle angewandt wird, die nicht vollkommen ähnlich find, ob es gleich ficher ift, dafs fie, fo lange nur noch einige Aehnlichkeit da ift, immer noch fo viel davon behält, dafs fie den Grund zu einiger Wahrfcheinlichkeit geben kann.

Drei-

Dreizehnter Abſchnitt.

Von der unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeit.

Alle dieſe Arten der Wahrſcheinlichkeit werden von den Philoſophen als vernünftige Gründe des Glaubens und der Meinung angenommen. Aber es giebt auch noch andere, die von denſelbigen Grundſätzen abſtammen, ob ſie gleich das gute Glück nicht gehabt haben, dieſelbe Sanktion zu erlangen. Die erſte Wahrſcheinlichkeit von dieſer Art beſteht in Folgendem. Die Verringerung der Vereinigung und der Aehnlichkeit, welche oben erklärt iſt, verringert die Leichtigkeit des Ueberganges, und ſchwächt hierdurch auch die Evidenz: und ferner können wir bemerken, daſs dieſelbige Verminderung der Evidenz von einer Verminderung der Impreſſion, und von der Schattirung derer Farben herrührt, mit welchen ſie dem Gedächtniſſe oder den Sinnen erſcheint. Der Beweis, auf den wir eine Begebenheit gründen, deren wir uns erinnern, iſt mehr oder weniger überzeugend, je nachdem die Begebenheit neu oder alt iſt; und obgleich der Unterſchied in dieſen Graden der Evidenz nicht als gegründet und rechtmäſsig angenommen wird, wornach ein Beweis von heute eine andre Kraft haben müſste, als einer, der einen Monat alt iſt; ſo iſts doch, alles Widerſpruchs der Philoſophie un-

ungeachtet gewifs, dafs diefer Umftand auf den Verftand einen grofsen Einflufs hat, und dafs er insgeheim das Anfehen deffelbigen Beweifes abändert, nach den verfchiedenen Zeiten, in welchen er uns vorgelegt wird. Eine gröfsere Kraft und Lebhaftigkeit in der Impreffion bringt natürlicherweife ebenfalls eine gröfsere Kraft zu dem damit verbundenen Begriffe; und die Grade der Stärke und Lebhaftigkeit find es nach dem vorhergehenden Systeme, wovon der Glaube abhängt.

Noch giebt es einen andern Unterfchied, den wir häufig in unfern Graden des Glaubens und der Ueberzeugung bemerken, und welcher, ohnerachtet er durch die Philofophen verfchrieen ift, niemals ermangelt, zu wirken. Eine Erfahrung, die neu und frifch in unferm Gedächtniffe ift, afficirt uns mehr, als eine andre, die gewiffermafsen fchon aus unferm Bewufstfeyn verwifcht ift; und hat auch einen gröfsern Einflufs fo wohl auf den Verftand, als auf den Willen. Eine lebhafte Impreffion bringt eine gröfsere Ueberzeugung hervor, als eine fchwache; weil fie mehr urfprüngliche Kraft in fich enthält, die fie dem damit verknüpften Begriffe mittheilen kann, und welcher dadurch eine gröfsere Stärke und Lebhaftigkeit erhält. Eine noch neue Bemerkung hat eine gleiche Wirkung; weil die Gewohnheit und der Uebergang vollftändiger ift, und die urfprüngliche Kraft in der Mittheilung beffer behält. So wird ein Säufer, der feinen Genoffen von einer Ausfchweifung im Trunke fter-

ben sieht, durch einen solchen Fall auf einige Zeit erschreckt, und fürchtet für sich selbst einen ähnlichen Zufall: aber so wie das Andenken davon sich nach und nach verliert, so kehrt seine vorige Sicherheit wieder zurück, und die Gefahr scheint ihm weniger gewiss und weniger wirklich.

Als einen dritten Fall dieser Art füge ich noch hinzu, dass, obgleich unsre Erkenntnisse aus Beweisen und aus Wahrscheinlichkeiten beträchtlich von einander verschieden sind; dass dennoch die erstere Art der Erkenntnis oft in die letztere durch nichts anders, als die Menge der verknüpften Gründe ausartet. Es ist gewiss, dass, wenn ein Schluss unmittelbar von einem Objekte, ohne eine Zwischenursache oder Wirkung, gezogen wird, die Ueberzeugung stärker und die Gewissheit lebhafter ist, als wenn die Einbildungskraft durch eine lange Kette von verknüpften Beweisen geführt wird, wenn auch gleich die Verknüpfung eines jeden Gliedes für untrüglich gehalten wird. Die ursprüngliche Impression ist es eigentlich, von welcher die Lebhaftigkeit aller Begriffe herrührt, indem letztere durch den auf Gewohnheit sich gründenden Uebergang in der Einbildung erzeugt wird; und es ist klar, dass diese Lebhaftigkeit nach und nach so viel von ihrer Stärke verlieren muss, als sie sich beide von einander entfernen, und dass sie also bei jedem Uebergange jedesmal etwas einbüsst. Bisweilen hat sogar diese Entfernung einen noch grössern Einfluss, als selbst widerstreitende Erfahrungen haben

ben würden; und eine wahrfcheinliche Erkenntnifs kann leicht eine lebhaftere Ueberzeugung hervorbringen, wenn fie genau und unmittelbar ift, als eine lange Kette von Schlüffen, ob fie gleich in jedem Theile richtig und bündig ift. Ja, dergleichen Schlufsreden bringen fogar felten einige Ueberzeugung hervor; und es mufs jemand eine ganz aufserordentlich ftarke und männliche Einbildungskraft haben, wenn er die Evidenz bis ans Ende behalten will, da fie durch fo viele Standörter mufs.

Hier aber darf ich nicht verfäumen, eine ganz feltfame Erfcheinung zu bemerken, welche die gegenwärtige Materie uns an die Hand giebt. Es ift offenbar keine Begebenheit aus der alten Gefchichte, wovon wir uns auf eine andere Art überzeugen könnten, als dafs wir durch viele Millionen Urfachen und Wirkungen und durch eine unermefsliche Kette von Beweifen hindurch müffen. Ehe die Erkenntnifs einer Begebenheit nur zum erften Gefchichtfchreiber kommen konnte, mufste fie fchon durch viele Mäuler gegangen feyn; und wenn fie aufgefchrieben wird, fo ift wiederum jede neue Abfchrift ein neuer Gegenftand, deffen Verbindung mit dem Vorhergehenden nur allein durch Erfahrung und Beobachtung erkannt werden kann. Man könnte alfo vielleicht aus der vorhergehenden Schlufsfolge fchliefsen, dafs auf diefe Art die Evidenz aller alten Gefchichte verloren feyn müfste; oder wenigftens mit der Zeit verloren gehen würde, fo wie nämlich die Kette der Urfachen wüchfe

und immer länger würde. Da es nun aber dem gesunden Verstande zuwider zu seyn scheint, wenn man glauben sollte, daſs, wenn der Zustand der Wissenschaften und der Schreibkunst, so wie sie jetzt sind, fortdauern, unsre Nachkommenschaft, selbst nach tausend Jahren, jemals daran zweifeln sollte, ob ein solcher Mann, wie Julius Cäsar, existirt habe; so könnte man dieses als einen Einwurf gegen das gegenwärtige System ansehen. Wenn der Glaube nur in einer gewissen Lebhaftigkeit bestünde, die von einem ursprünglichen Eindrucke herrührt, so würde sie durch die Länge des Ueberganges abnehmen und zuletzt ganz verschwinden: und umgekehrt: wenn der Glaube bei gewissen Gelegenheiten einer solchen Verlöschung gar nicht fähig ist, so muſs er Etwas seyn, was von dieser Lebhaftigkeit verschieden ist.

Bevor ich diesen Einwurf beantworte, muſs ich noch bemerken, daſs man hieraus ein sehr bekanntes Argument gegen die christliche Religion hergenommen hat; aber mit dem Unterschiede, daſs man angenommen hat, die Verbindung zwischen jedem Gliede der Kette in den menschlichen Zeugnissen gehe nicht über die Wahrscheinlichkeit hinaus, und sey mit einem Grade von Zweifel und Ungewiſsheit verbunden. Und da muſs man freilich gestehen, wenn man die Sache auf diese Art betrachtet (welches doch nicht die wahre ist) daſs es keine Geschichte und keine Tradition giebt, welche nicht am Ende alle ihre Stärke

und

und Evidenz verlieren müfste. Jede neue Wahrfcheinlichkeit verringert die urfprüngliche Ueberzeugung; und wenn daher die Ueberzeugung als noch fo ftark angenommen wird, fo ift es doch unmöglich, dafs fie bei folchen wiederholten Verringerungen beftehen kann. Diefes ift eine allgemeine Regel; ob wir gleich in der Folge *) eine fehr merkwürdige Ausnahme finden werden, welche in der gegenwärtigen Unterfuchung von grofsen Folgen ift.

Um indeffen eine Auflöfung des vorigen Einwurfs zu geben, fo mufs man merken, dafs fie fich auf die Vorausfetzung gründet, dafs die hiftorifche Evidenz zuerft bis zu einem vollkommnen Beweife fteigen könne; denn obgleich die Glieder, welche ein urfprüngliches Faktum mit der gegenwärtigen Impreffion, auf welche fich der Glaube gründet, unzählbar find; fo find fie dennoch alle gleichartig, und hängen von der Treue der Drucker und Abfchreiber ab. Eine Ausgabe wird in die andre übergetragen, diefe wieder in eine dritte, und fo fort, bis wir zu demjenigen Exemplare kommen, deffen wir uns gegenwärtig bedienen. Hier ift gar keine Abänderung in den Stufen. Wenn wir eine kennen, fo kennen wir fie alle; und wenn wir nur eine ficher befunden haben, fo findet gegen die übrigen kein Mistrauen mehr ftatt. Diefer Umftand allein fichert die Evidenz der Gefchichte, und wird das

*) Th. 4. Abfchn. 1.

das Andenken des gegenwärtigen Zeitalters bis zu der spätesten Nachkommenschaft aufbewahren. Wenn hingegen die ganze Kette der Ursachen und Wirkungen, welche eine vergangene Begebenheit mit einem Geschichtsbuche verknüpfen, aus ganz verschiedenen heterogenen Theilen bestünde, welche sich das Gemüth alle deutlich vorstellen müfste, so wäre es unmöglich, den Glauben oder die historische Evidenz so lange zu behalten. Aber da diese Beweise sich alle vollkommen ähnlich sind, so durchläuft sie das Gemüth leicht, und springt ohne Anstrengung von einem Theile zum andern, und macht sich nur einen verworrenen und allgemeinen Begriff von jedem Gliede. Auf diese Art vermindert eine lange Kette von Beweisen die ursprüngliche Lebhaftigkeit eben so wenig, als eine viel kürzere thun würde, wenn sie aus von einander verschiedenen Theilen bestünde, wovon jeder eine eigenthümliche Betrachtung erforderte.

Eine vierte Art von unphilosophischer Wahrscheinlichkeit ist die, welche sich auf allgemeine Regeln stützt, welche wir uns schnell selbst machen, und welche eigentlich die Quelle von dem sind, was wir Vorurtheile nennen. Ein Irrländer kann nicht witzig, ein Franzos nicht solide seyn: und wenn nun auch gleich die Unterhaltung des erstern angenehm, und die des letztern gesetzt ist; so haben wir doch aus obigem Grunde schon ein solches Vorurtheil gegen sie, dafs sie trotz des Widerspruchs der Sinne und der Vernunft

Vernunft, Dummköpfe oder Haafenfüfse feyn müffen. Die menfchliche Natur ift vielen Irrthümern diefer Art unterworfen, und vielleicht hat die englifche Nation deren fo viel, als irgend eine andre.

Sollte man fragen, warum die Menfchen allgemeine Regeln machen, und ihnen einen Einflufs auf ihr Urtheil verftatten, der oft felbft den gegenwärtigen Beobachtungen und Verfuchen entgegen ift; fo antworte ich, dafs diefes, nach meiner Meinung, von folchen wahren Principien herrührt, von welchen alle unfre Urtheile in Anfehung der Urfachen und Wirkungen abhängen. Unfre Urtheile in Anfehung der Urfachen und Wirkungen hängen von Gewohnheit und Erfahrung ab; und da wir gewohnt find, ein Ding mit einem andern vereiniget zu fehen, fo geht unfre Einbildungskraft von dem erften zum andern, vermöge eines natürlichen Ueberganges, der von aller Reflexion fchon angeht, und durch fie nicht verhindert werden kann. Nun befteht die Natur der Gewohnheit darin, dafs fie nicht nur mit ihrer vollen Kraft wirkt, wenn Dinge vorgeftellt werden, die mit denen, an welche wir fchon gewohnt waren, genau diefelben find; fondern dafs fie auch noch in einem fchwächern Grade fortwirkt, wenn wir folche entdecken, die jenen nur ähnlich find; und obgleich die Gewohnheit bei jeder Verfchiedenheit etwas von ihrer Kraft verliert, fo geht fie doch felten ganz verloren, wenn irgend einige beträchtlichen Umftände diefelbigen bleiben. Ein Menfch, der fich angewöhnt hat,

hat, Birnen und Pfirſchen zu eſſen, wird mit Melonen zufrieden ſeyn, wenn er ſeine Lieblingsfrucht nicht finden kann; und ein andrer, der in rothem Weine ein Säufer geworden iſt, wird mit eben ſo vieler Gewalt zu weiſsem Weine getrieben werden, wenn er ihm vorkommt. Mit dieſem Grundſatze glaube ich die Art der Wahrſcheinlichkeit rechtfertigen zu können, die ſich auf die Analogie gründet, wornach wir unſre Erfahrung vergangener Fälle auf Gegenſtände anwenden, die zwar denen, die wir bisher erfahren haben, ähnlich, aber nicht ganz dieſelben ſind. So wie nun die Aehnlichkeit abnimmt, ſo vermindert ſich auch die Wahrſcheinlichkeit; aber es bleibt immer noch einige Kraft, ſo lange noch einige Spuren der Aehnlichkeit bleiben.

Dieſe Bemerkung können wir noch weiter anwenden, und bemerken, daſs die Gewohnheit bisweilen, wenn ſie gleich der Grund aller unſrer Urtheile iſt, doch ſo auf die Einbildungskraft wirkt, daſs ſie dem Urtheile widerſpricht, und auf dieſe Art einen Widerſtreit in unſern Meinungen über ein und daſſelbige Ding veranlaſst. Ich will mich erklären. In allen Arten von Urſachen giebt es eine Verwebung von Umſtänden, woran einige weſentlich, andre überflüſſig ſind; einige werden abſolut zur Hervorbringung der Wirkung erfordert, und andre ſind nur zufälligerweiſe damit verbunden. Nun bemerken wir, daſs dieſe überflüſſigen Umſtände, wenn ſie zahlreich und merkwürdig und oft mit den weſentlichen verbunden ſind, einen ſol-

chen

chen Einflufs auf die Einbildungskraft haben, dafs fie uns auch bei der Abwefenheit der letztern auf die Vorftellung der gewöhnlichen Wirkung führen, und diefer Vorftellung eine Stärke und Lebhaftigkeit verleihen, welche macht, dafs fie die blofsen Erdichtungen der Phantafie weit übertreffen. Wir können diefen Hang, durch Nachdenken über die Natur diefer Umftände, verbeffern; aber es ift doch gewifs, dafs die Gewohnheit ihr Recht behauptet, und der Einbildungskraft eine Neigung ertheilt.

Um diefes durch ein bekanntes Beifpiel zu erläutern, fo lafst uns den Fall eines Menfchen nehmen, der, wenn er von aufsen an einen hohen Thurm in einem eifernen Käfig gehängt wird, das Zittern nicht laffen kann, wenn er die fteile Tiefe hinunter fieht, ob er gleich weifs, dafs er vor dem Fallen vollkommen ficher ift, da er die Feftigkeit des Eifens, welches ihn hält, durch Erfahrung kennt, und obgleich die Begriffe von Fallen und Steigen, von Schmerz und Tod lediglich von Gewohnheit und Erfahrung herrühren. Diefelbige Gewohnheit geht aber über die Fälle hinaus, wovon fie entlehnt ift, und denen fie vollkommen entfpricht; und fie flöfst auch ihre Begriffe von folchen Objekten ein, die in gewiffer Rückficht ähnlich find, aber nicht genau unter diefelbige Regel gehören. Die Umftände der Tiefe und des Fallens wirken fo ftark auf ihn, dafs ihre Einwirkung durch die entgegengefetzten Umftände des Haltens und der Feftigkeit, welche ihm eine vollkommne Sicherheit geben

geben könnten, nicht aufgehoben werden kann. Seine Einbildungskraft läuft mit ihrem Objekte davon, und erregt eine ihm angemessene Leidenschaft. Die Leidenschaft kehrt auf Veranlassung der Einbildung wieder zurück, und belebt den Begriff; dieser lebhafte Begriff hat sodann wieder einen neuen Einfluss auf die Leidenschaft, und vermehrt wiederum ihre Kraft und Gewalt; und so erheben sich Phantasie und Leidenschaften wechselseitig, und machen, dass das Ganze einen ausserordentlich grossen Einfluss auf den Menschen hat.

Doch wozu haben wir nöthig, nach andern Beispielen zu suchen, da die gegenwärtige Materie der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit uns einen so sichtbaren Fall anbietet, in dem hier die Gewohnheit offenbar einen Widerstreit zwischen der Urtheilskraft und der Einbildungskraft bewirkt? Nach meinem Systeme sind alle Schlüsse nichts, als Wirkungen der Gewohnheit; und Gewohnheit kann auf keine andre Art einwirken, als durch die Belebung der Einbildungskraft, und dadurch, dass sie uns eine stärkere Vorstellung von einem Gegenstande giebt. Man könnte daher schliessen, dass unser Urtheilsvermögen und unsre Einbildungskraft sich nie widerstreiten könnten, und dass die Gewohnheit auf das letztere Vermögen nie so wirken könnte, dass es dem erstern entgegengesetzt würde. Diese Schwierigkeit können wir auf keine andre Art heben, als wenn wir den Einfluss der allgemeinen Regeln annehmen. Wir werden in der

Folge

Folge *) einige allgemeine Regeln anführen, nach welchen wir unſer Urtheil in Anſehung der Urſachen und Wirkungen zu ordnen pflegen; und dieſe Regeln ſind aus der Natur unſres Verſtandes genommen und beruhen auf unſern Erfahrungen von ſeinen Wirkungen in den Urtheilen, welche wir über Gegenſtände fällen. Durch dieſelbigen lernen wir die zufälligen Umſtände von den wirkſamen Urſachen unterſcheiden; und wenn wir finden, daſs eine Wirkung ohne die Konkurrenz eines gewiſſen Umſtandes hervorgebracht werden kann, ſo ſchlieſſen wir, daſs dieſer Umſtand keinen Beſtandtheil der wirkenden Urſache ausmachen müſſe, wenn er auch ſonſt noch ſo oft damit verbunden iſt. Da aber dieſe öftere Verbindung, trotz des entgegengeſetzten Schluſſes, aus den allgemeinen Regeln nothwendigerweiſe auf die Einbildungskraft wirkt; ſo bringt das Entgegengeſetzte in dieſen zwei Principien einen Widerſtreit in unſern Gedanken hervor, und verurſacht, daſs wir den einen Schluſs unſerm Verſtande, und den andern unſrer Einbildungskraft zuſchreiben. Die allgemeine Regel wird unſerm Verſtande beigelegt, als welcher ausgebreiteter und beſtändiger iſt; die Ausnahme aber der Einbildungskraft, als welche eigenſinniger und ungewiſſer iſt.

So ſtehen alſo unſre allgemeinen Regeln gewiſſermaſsen unter einander im Widerſpruche. Wenn ein

*) Abſchn. 15.

ein Ding erſcheint, das einer Urſache in beträchtlichen Umſtänden ähnlich iſt, ſo leitet uns die Einbildungskraft natürlicherweiſe zu einer lebhaften Vorſtellung der gewöhnlichen Wirkung, obgleich das Ding in den weſentlichſten und wirkſamſten Umſtänden von jener Urſache verſchieden iſt. Hier iſt der erſte Einfluſs der allgemeinen Regeln. Aber wenn wir dieſe Gemüthshandlung noch einmal der Kritik unterwerfen, und ſie mit noch allgemeinern und zuverläſſigern Operationen des Verſtandes vergleichen, ſo finden wir, daſs ſie doch von irregulärer Natur iſt, und daſs ſie die gegründetſten Principien der Vernunft aufhebt; welches denn die Urſache iſt, warum wir ſie verwerfen. Dieſes iſt der andre Einfluſs der allgemeinen Regeln, der die Verwerfung des vorigen nach ſich zieht. Bisweilen trägt der eine, bisweilen der andere nach der verſchiedenen Stimmung und nach dem verſchiedenen Charakter des Subjekts den Sieg davon. Der gemeine Mann wird gemeiniglich von dem erſtern, der weiſere Theil der Menſchen von dem letztern geleitet. Indeſſen können die Skeptiker hier das Vergnügen haben, einen neuen und auffallenden Widerſpruch in unſrer Vernunft zu bemerken, und zu ſehen, wie leicht die ganze Philoſophie durch ein Princip der menſchlichen Natur über den Haufen geworfen, und durch eine neue Richtung deſſelbigen Princips wieder gerettet wird. Die Befolgung der allgemeinen Regeln iſt eine Art von einer ſehr unphiloſophiſchen Wahrſcheinlichkeit; und dennoch

dennoch können wir durch die Befolgung derfelben allein diefe und alle folgenden unphilofophifchen Wahrfcheinlichkeiten verbeffern.

Da wir Fälle haben, wo allgemeine Regeln auf die Einbildungskraft felbft alsdenn wirken, wenn fie dem Verftande widerfprechen; fo dürfen wir uns nicht wundern, zu fehen, dafs ihre Wirkungen wachfen, wenn fie mit dem letztern Vermögen harmoniren, und dafs fie den Begriffen, welche fie uns darftellen, eine gröfsere Stärke geben, als andre haben. Ein jeder weifs, dafs es eine verfteckte Art, jemanden zu loben oder zu tadeln, giebt, die weit weniger auffällt, als das offenbare Schmeicheln oder Tadeln einer Perfon. Wenn er gleich feine Gefinnungen durch dergleichen verfteckte Infinuationen dem andern mittheilt, und fie ihm mit eben fo grofser Gewifsheit, als durch eine gerade Entdeckung zu erkennen giebt, fo ift doch ganz gewifs ihr Einflufs nicht fo wirkfam und ftark. Derjenige, der mich mit verfteckten Hieben der Satire durchzieht, erregt meinen Unwillen nicht in einem folchen Grade, als wenn er mir gerade heraus fagte, ich wäre ein Narr und ein Haafenfus; ob ich gleich feine Meinung eben fo gut verftehe, als wenn er es wirklich gethan hätte. Diefer Unterfchied kömmt auf die Rechnung des Einfluffes der allgemeinen Regeln.

Es mag mich jemand geradezu mifshandeln, oder nur feine Verachtung durch Umwege zu verftehen geben, fo erfahre ich doch fein Urtheil oder

feine

seine Meinung in keinem Falle unmittelbar; blos durch Zeichen, d. h. durch die Wirkungen seines Urtheils merke ich es. Der einzige Unterschied zwischen diesen zwei Fällen besteht also blos darinnen, dass er bei der geraden Entdeckung seiner Gesinnungen solche Zeichen gebraucht, welche allgemein und universel sind; bei dem verblümten Zuverstehengeben aber bedient er sich mehr besonderer und ungewöhnlicher Zeichen. Die Wirkung dieses Umstandes ist, dass die Einbildungskraft, wenn sie von der gegenwärtigen Impression zu dem abwesenden Begriffe übergeht, den Uebergang mit grösserer Leichtigkeit macht, und dass sie folglich das Objekt mit grösserer Stärke darstellt, wenn die Verknüpfung gewöhnlich und allgemein ist, als wenn sie seltener und besonders ist. Wir sagen, wenn wir unsre Gesinnungen geradezu erklären, dass wir die Maske abnehmen, und wenn wir jemanden durch Umschweife unsre Meinung beibringen, so heisst dieses die Wahrheit in einem Schleier vorstellen. Der Unterschied zwischen einem Begriffe, der durch eine allgemeine Verknüpfung hervorgebracht ist, und einem solchen, der von einer besondern entsteht, ist hier mit dem Unterschiede zwischen einer Impression und einem Begriffe verglichen. Dieser Unterschied in der Imagination hat eine augenscheinliche Wirkung auf die Leidenschaften; und diese Wirkung wird noch durch einen andern Umstand vermehrt. Wenn man seinen Zorn oder seine Verachtung durch Umwege zu erkennen

kennen giebt, fo ift diefes ein Zeichen, dafs man noch einige Achtung gegen die Perfon hat, und dafs man fie deshalb nicht geradezu beleidigen will. Diefes macht eine verfteckte Satire weniger unangenehm; welches immer auf demfelbigen Grunde beruhet. Denn wenn ein Begriff nicht fchwächer wäre, wenn er blos verfchleiert vorgeftellt wird; fo würde das Verfahren nach diefer Methode nie für ein Zeichen einer gröfsern Achtung angefehen werden, als das Verfahren nach der andern.

Zuweilen mifsfällt uns das plumpe Schimpfen noch weniger, als die feine Satire, weil fie uns gewiffermafsen für die Beleidigung auf der Stelle rächt, wo wir fie erfahren haben, indem fie uns einen gerechten Grund verfchafft, die Perfon, welche uns beleidigte, zu tadeln oder zu verachten. Aber diefe Erfcheinung läfst fich ebenfalls aus jenem Grundfatze erklären. Denn warum tadeln wir eine jede grobe und beleidigende Sprache anders, als weil wir glauben, dafs fie gegen alle gute Lebensart und Sittlichkeit anftöfst? Und warum ftöfst fie anders dagegen an, als weil fie weit mehr auffällt, als eine feine Satire? Die Regeln der guten Lebensart verdammen alles, was offenbar beleidigend ift, und was diejenigen, mit denen wir umgehen, in empfindliche Pein und Verlegenheit fetzt? Nach diefen Grundfätzen ift es ein für allemal ausgemacht, dafs eine beleidigende Sprache Tadel verdient, und alfo den andern weniger kränkt, weil ihre Grobheit und Unhöflichkeit die

Perfon

Person selbst verächtlich macht, welche sie gebraucht. Sie wird also blos deswegen wieder unangenehm, weil sie es im Grunde mehr ist; und sie ist mehr unangenehm, weil das Beleidigende darin aus allgemeinen und gewöhnlichen Regeln, die handgreiflich und unleugbar sind, unmittelbar erkannt wird.

Zu dieser Erklärung des verschiedenen Eindrucks der geraden und verblümten Schmeichelei oder Satire füge ich noch die Betrachtung einer andern damit verwandten Erscheinung hinzu. Es giebt gewisse Dinge im Punkte der Ehre, sowohl bei Männern, als Weibern, deren öffentliche oder unverheelte Verletzung die Welt niemals entschuldigt, die aber leicht übersehen werden, wenn nur der Schein davon beobachtet wird, und die Uebertretung insgeheim und verborgen geschieht. Selbst diejenigen, welche mit vollkommner Gewisheit wissen, dass der Fehler geschehen ist, verzeihen ihn leichter, wenn die Beweise gewissermassen versteckt und zweideutig sind, als wenn sie offenbar am Tage liegen, und gar nicht abgeleugnet werden können. Es ist doch derselbe Begriff in beiden Fällen da, und, eigentlich zu reden, ist die Urtheilskraft in beiden Fällen gleich überzeugt; und dennoch ist die Wirkung verschieden, blos weil er auf verschiedene Art vorgestellt ist.

Wenn wir nun diese beiden Fälle der offenbaren und verborgenen Verletzungen der Gesetze der Ehre vergleichen, so werden wir finden, dass

dafs der Unterfchied zwifchen ihnen darin befteht, dafs im erften Falle das Zeichen, von welchem wir auf die tadelnswerthe Handlung fchlöffen, einzig ift, und allein zur Gründung unfres Urtheils hinreicht; dahingegen im letztern Falle der Zeichen viele find, wovon eins allein genommen, wenn man die vielen kleinen faft unmerklichen Umftände nicht mit zu Hülfe nimmt, wenig oder nichts entfcheidet. Es ift aber ganz gewifs wahr, dafs jede Erkenntnifs um fo mehr überzeugend ift, je mehr fie einzeln ift, je näher fie der Anfchauung kömmt und je weniger fie die Einbildungskraft in Uebung fetzt, alle ihre Theile zu fammlen und fie auf den damit verbundenen Begriff, welcher die Konklufion ausmacht, zu beziehen. Die Mühe des Denkens ftört den regelmäfsigen Gang der Urtheile, wie wir fogleich *) bemerken werden. Der Begriff trift uns nicht mit folcher Lebhaftigkeit; und hat folglich nicht einen folchen Einflufs auf die Leidenfchaft und die Einbildungskraft.

Aus denfelbigen Grundfätzen können wir auch folgende Bemerkungen des Cardinals von Retz rechtfertigen, wenn er fagt, dafs es einige Dinge giebt, in welchen die Welt wünfcht getäufcht zu werden; und dafs fie es jemanden eher verzeiht, wenn er gegen das, was fich für feinen Stand und Charakter fchickt, han-

*) Th. 4. Abfchn. 1.

handelt, als wenn er dagegen redet. Ein Fehler in Worten ist gemeiniglich offenbarer und klärer, als ein Fehler in Thaten, denn letzterer läſst doch allemal noch einige Entschuldigungen und Ausreden zu, und zeugt nicht so offenbar für die Absicht des Handelnden.

So erhellet also aus dem Ganzen, daſs jede Art von Meinung oder Urtheil, welche nicht ein eigentliches Wissen ist, gänzlich von der Stärke und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung abhängt, und daſs diese Eigenschaften das erzeugen, was wir den Glauben an die Wirklichkeit eines Dinges nennen. Diese Stärke und diese Lebhaftigkeit sind besonders in dem Gedächtnisse sichtbar; und deshalb ist auch unser Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit dieses Vermögens das gröſste, was man sich nur einbilden kann, und gleicht in gewissen Rücksichten der Ueberzeugung, die von der Demonstration herrührt. Der nächste Grund dieser Eigenschaften ist der, welcher von dem Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen entsteht; und dieser ist ebenfalls sehr groſs, besonders wenn in der Erfahrung diese Verbindung als vollkommen beständig befunden ist, und wenn der uns als gegenwärtig gegebne Gegenstand denen genau ähnlich ist, wovon wir Erfahrung gehabt haben. Aber unter diesem Grade der Evidenz giebt es noch verschiedene andre, welche auf die Leidenschaften und die Einbildungskraft einflieſsen, und in ihrer Einwirkung demjenigen Grade von Stärke und Lebhaftigkeit

pro-

proportionirlich find, welchen fie den Begriffen mittheilen. Die Gewohnheit ift es, welche uns von der Urfache zur Wirkung leitet, und von einer gegenwärtigen Impreffion leihen wir die Lebhaftigkeit, welche wir über den damit im Verhältniffe ftehenden Begriff verbreiten. Wenn wir aber keine hinreichende Zahl von Fällen beobachtet haben, um eine ftarke Gewohnheit hervorzubringen; oder wenn fich dergleichen Fälle widerfprechen; oder wenn die Aehnlichkeit nicht genau ift; oder die gegenwärtige Impreffion fchwach und dunkel; oder die Erfahrung gewiffermafsen aus dem Gedächtniffe verwifcht ift; oder wenn die Verknüpfung von einer langen Reihe von Objekten abhängt; oder wenn der Schlufs auf allgemeinen Regeln beruht und ihnen doch nicht ganz gemäs ift: In allen diefen Fällen geht fo viel von der Gewifsheit verloren, als fich die Stärke und Intenfion des Begriffs vermindert. Diefes ift alfo die Natur der Gewifsheit, die uns die Verftandesurtheile und die Wahrfcheinlichkeiten gewähren.

Was diefem Syfteme noch vornehmlich Anfehen verfchafft, ift, aufser den unbezweifelten Gründen, worauf jeder Theil gebauet ift, auch die Uebereinftimmung aller Theile, und die Nothwendigkeit des einen, wenn man den andern erklären will. Der Glaube, welcher unfre Gedächtnifsvorftellungen begleitet, ift von gleicher Natur mit demjenigen, welcher von unfern Verftandesurtheilen herrührt. Auch ift gar kein Unterfchied zwifchen einem Ur-

theile, welches von einer beständigen und einförmigen Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen herkömmt, und zwischen einem andern, wo die Verknüpfung unterbrochen und ungewiss gewesen ist. Es ist ganz gewiss, dass das Gemüth in allen Bestimmungen, wo es aus entgegengesetzten Erfahrungen entscheidet, zuerst in sich selbst getheilt, und abwechselnd bald auf die eine, bald auf die andre Seite geneigt ist, nach der Zahl der Erfahrungen, die es vor sich hat. Dieser Streit wird zuletzt zum Vortheil derjenigen Seite entschieden, wo wir die grössere Zahl der Erfahrungen beobachten; jedoch so, dass die Stärke in der Evidenz der Zahl der entgegengesetzten Erfahrungen gemäs abnimmt. Jede Möglichkeit, woraus die Wahrscheinlichkeit zusammengesetzt ist, wirkt insbesondere auf die Imagination, und der grössere Inbegriff der Möglichkeiten behält zuletzt den Vorzug, und dieses mit einer Stärke, die seiner Ueberlegenheit proportionirt ist. Alle diese Erscheinungen führen unmittelbar zu dem vorhergehenden Systeme; und es wird nie möglich seyn, nach allen andern Grundsätzen eine befriedigende und mit sich selbst übereinstimmende Erklärung davon zu geben. Wenn wir nicht diese Urtheile als die Wirkungen der Gewohnheit auf die Einbildungskraft betrachten, so werden wir uns selbst in ewigen Widersprüchen und Ungereimtheiten verlieren.

Vier-

Vierzehnter Abfchnitt.
Von dem Begriffe der nothwendigen Verknüpfung.

Nachdem wir nun die Art und Weife erklärt haben, wie wir vermittelft der Vernunft über die unmittelbaren Impreffionen hinauskommen, und wie wir fchliefsen, dafs gewiffe befondere Urfachen auch gewiffe befondere Wirkungen haben müffen; fo müffen wir auf unferm Wege wieder zurückgehen, um die Frage zu unterfuchen, die uns zuerft *) vorkam, und die wir auf unferm Wege zurückliefsen, nämlich, was es für eine Bewandnifs mit der Idee der Nothwendigkeit habe, wenn wir fagen, dafs zwei Objekte nothwendigerweife mit einander verknüpft feyn müffen. Hierbei wiederhole ich das, was ich oft Gelegenheit gehabt habe zu bemerken, dafs wir, weil wir keinen Begriff haben, der nicht von einer Impreffion herrührte, auch hier eine Impreffion finden müffen, welche die Entftehung diefes Begriffs der Nothwendigkeit möglich macht, wenn wir anders behaupten wollen, dafs wir wirklich einen folchen Begriff haben. Diefem-

*) Abfchn. 2.

Diesemnach erwäge ich, in welchen Objekten man gemeiniglich annimmt, dass die Nothwendigkeit liege; und da ich finde, dass sie beständig den Ursachen und Wirkungen beigelegt wird, so richte ich mein Augenmerk auf zwei Dinge, die in diesem Verhältnisse stehen, und untersuche sie in allen den Lagen, deren sie in unsern Vorstellungen fähig sind. Da nehme ich nun unmittelbar wahr, dass sie in Zeit und Raum an einander gränzen, und dass das Ding, welches wir Ursache nennen, vor dem andern, welches Wirkung heisst, vorhergeht. Bei keinem einzigen Falle kann ich weiter kommen, und es ist mir gar nicht möglich, noch ein drittes Verhältniss zwischen diesen Objekten zu entdecken. Ich erweitere also meinen Blick, um mehrere Beispiele zu fassen, und ich finde allemal, dass gleiche Objekte in gleichen Verhältnissen des Neben- und Nacheinanderseyns stehen. Beim ersten Anblick scheint dieses nur wenig zu meinem Zwecke zu dienen. Das Durchdenken mehrerer Fälle wiederholt nur dieselbigen Objekte; und kann also niemals einem neuen Begriffe den Ursprung geben. Allein bei weiterer Untersuchung finde ich, dass die Wiederholung nicht in allen Stücken dieselbe ist, sondern dass sie eine neue Impression erzeugt, und dadurch den Begriff hervorbringt, welcher das Objekt der gegenwärtigen Untersuchung ist. Denn nach einer öftern Wiederholung finde ich, dass bei der Erscheinung des einen Dinges das Gemüth vermittelst der Gewohnheit

heit beftimmt wird, auch dasjenige zu denken, was es gewöhnlich begleitet, und es in einem ftärkern Lichte wegen feinem Verhältniffe mit dem erften Dinge zu betrachten. Hier ift alfo die Impreffion oder die Beftimmung, welche mir den Begriff der Nothwendigkeit zuführt.

Ich zweifle nicht, dafs man diefe Schlufsfolge beim erften Anblicke ohne Schwierigkeiten wird gelten laffen, da fie eine offenbare und evidente Deduktion aus Principien ift, welche wir fchon hinreichend bewiefen, und zum öftern in unferm Räfonnement angewandt haben. Diefe doppelte Evidenz, fo wohl in den erften Principien, als in den Deduktionen, könnte uns vielleicht übereilterweife zur Beiftimmung der Konklufion verführen, weil wir uns einbilden, dafs es nichts Aufserordentliches wäre, nichts, das unfre Aufmerkfamkeit in einem vorzüglichen Grade verdiente. Allein obgleich ein folcher Mangel der Aufmerkfamkeit die Annahme diefer Grundfätze erleichtern möchte, fo würde fie auch auf der andern Seite machen, dafs man fie um defto leichter wieder vergäfse. Deswegen finde ich es für nöthig, eine recht laute Anzeige davon zu geben, dafs ich jetzt eben eine der allerfubtilften Unterfuchungen in der Philofophie vollendet habe, nämlich die Unterfuchung über die Macht und Wirkfamkeit der Urfachen, worauf es bei allen Wiffenfchaften fo aufserordentlich viel anzukommen fcheint. Eine folche Warnungsanzeige wird doch natürlicherweife die Aufmerkfam-

merkfamkeit des Lefers erwecken, und ihn antreiben, eine vollftändigere Rechtfertigung meiner Theorie und aller Beweisgründe, worauf fie gebauet ift, zu fordern. Diefe Forderung ift auch der Vernunft fo angemeffen, dafs ich fie gerechterweife gar nicht abweifen kann; befonders da ich hoffe, dafs diefe Grundfätze durch eine genaue und ftrenge Unterfuchung an Stärke und Deutlichkeit nur noch mehr gewinnen werden.

Es giebt keine Frage, welche fo wohl in Anfehung ihrer Wichtigkeit, als Schwierigkeit, mehr Streitigkeiten unter ältern und neuern Philofophen verurfacht hätte, als die, welche die Wirkfamkeit der Urfachen oder diejenige Eigenfchaft betrift, welche macht, dafs auf die Urfachen gewiffe Wirkungen folgen. Ehe fie fich aber auf diefen Streit hätten einlaffen follen, wäre es, wie mich dünkt, nicht unfchicklich gewefen, wenn fie erft unterfucht hätten, was wir für einen Begriff von jener Wirkfamkeit haben, welche den Gegenftand des Streits ausmacht. Diefen Mangel finde ich hauptfächlich in allen ihren Unterfuchungen, und deshalb will ich mich hier bemühen, ihn zu ergänzen.

Ich mache mit der Bemerkung den Anfang, dafs die Ausdrücke W i r k f a m k e i t, T h ä t i g k e i t, M a c h t, K r a f t, G e w a l t, N o t h w e n d i g k e i t, V e r k n ü p f u n g und h e r v o r b r i n g e n d e E i g e n f c h a f t alle ziemlich nahe verwandt oder gleichbedeutend find; und daher ift

es

es eine Ungereimtheit, wenn man den einen gebraucht, um dadurch den andern zu erklären.

Durch dieſe Bemerkung verwerfen wir auf einmal alle die gewöhnlichen Definitionen, welche die Philoſophen von der Kraft und Wirkſamkeit gegeben haben; und anſtatt nach dem Begriffe in dieſen Definitionen zu ſuchen, wollen wir uns lieber ſogleich nach den Impreſſionen umſehen, von welchen er urſprünglich entſtanden iſt. Wenn es ein zuſammengeſetzter Begriff iſt, ſo muſs er von zuſammengeſetzten Impreſſionen herkommen; iſt er aber einfach, ſo müſſen auch die ihm entſprechenden Impreſſionen einfach ſeyn.

Die allgemeinſte und leichteſte Erklärung dieſer Materie iſt, daſs man ſagt *): indem wir durch Erfahrung finden, daſs es verſchiedene neue Erzeugungen in der Materie giebt, wie die Bewegungen und Veränderungen der Körper, und indem wir ſchlieſsen, daſs irgendwo eine Kraft da ſeyn müſſe, die vermögend iſt, dieſe Veränderungen hervorzubringen, ſo gelangen wir zuletzt durch dieſe Schlüſſe zu dem Begriffe der Kraft und Wirkſamkeit. Aber um ſich zu überzeugen, daſs dieſe Erklärung mehr gemeinfaſslich, als philoſophiſch ſey, dürfen wir nur folgende zwei ſchon bekannte Grundſätze erwägen. Erſtlich, daſs die Vernunft allein nie einen Urbegriff erzeugen kann,

und

*) Man ſehe Locke in dem Kapitel von der Kraft.

und zweitens, dafs die Vernunft, fo fern fie von der Erfahrung unterfchieden wird, uns niemals zu dem Schluffe berechtigen kann, dafs zu jedem Anfange eines wirklichen Dinges nothwendig eine Urfache oder ein hervorbringendes Vermögen erfordert werde. Diefe Sätze find beide fchon hinlänglich erörtert worden, und ich habe alfo nicht nöthig, mich hier ferner bei ihnen aufzuhalten.

Ich will nur aus denfelben die Folge ziehen, dafs diefer Begriff der Wirkfamkeit, weil ihn die Vernunft nicht erzeugen kann, aus der Erfahrung und aus einigen befondern Beifpielen diefer Wirkfamkeit entftanden feyn müffe, welche ihm den Weg zu dem Gemüthe durch die gewöhnlichen Kanäle der Sinne oder des Nachdenkens geöffnet haben. Begriffe ftellen allemal ihre Objekte oder Impreffionen vor; und umgekehrt, es gehören allemal nothwendig gewiffe Objekte dazu, um einen Begriff zu erzeugen. Wenn wir alfo behaupten, einen richtigen Begriff von der Wirkfamkeit zu haben, fo müffen wir einen Fall anführen können, worin die Wirkfamkeit von dem Gemüthe deutlich entdeckt werden kann, und wo ihre Wirkungen unferm Bewufstfeyn oder unfrer Empfindung gegeben find. Wollen oder können wir diefes nicht, fo bekennen wir hierdurch, dafs der Begriff unmöglich und blos eingebildet ift; indem der Grundfatz der angebohrnen Begriffe, der uns noch allein aus diefem Dilemma retten könnte, fchon wider-

legt

legt ift, und auch jetzt überhaupt faft allgemein in der gelehrten Welt verworfen wird. Unfer gegenwärtiges Gefchäft mufs alfo feyn, irgend eine Begebenheit in der Natur aufzufinden, worin die Handlung und Wirkfamkeit einer Urfache deutlich, ohne Gefahr, in Dunkelheit oder Irrthum zu gerathen, von dem Gemüthe gefafst und begriffen werden kann.

Zu diefer Unterfuchung treffen wir wenig Aufmunterung in der ungeheuren Verfchiedenheit an, die fich in den Meinungen derer Philofophen findet, welche die Abficht gehabt haben, die geheime Kraft und Wirkfamkeit der Urfachen zu erklären *). Da find einige, welche behaupten, dafs die Körper vermittelft ihrer fubftantiellen Form wirken; andre durch ihre Accidenzien oder Qualitäten; einige durch ihre Materie und Form; und wieder andere durch ihre Form und Accidenzien; und noch andre durch gewiffe Fähigkeiten und Eigenfchaften, die von allen den bisher genannten verfchieden find. Alle diefe Meinungen find nun wiederum auf taufenderlei mannichfaltige Arten vermifcht und verfchieden; und erwecken dadurch einen fehr ftarken Verdacht, dafs keine derfelben feft und gewifs fey, und dafs die Vorausfetzung einer wirkfamen Kraft in einer der bekannten Eigenfchaften der Materie gänzlich ohne Grund fey. Diefer

*) S. P. Malebranche L. VI. P. 2. c. 3. und die Erklärungen darüber.

ser Verdacht muſs bei uns noch mehr zunehmen, wenn wir erwägen, daſs jene Gründe der ſubſtanziellen Formen und Accidenzien und Fähigkeiten zu gar keiner der bekannten gegebenen Eigenſchaften der Körper gehören, ſondern daſs ſie vollkommen unverſtändlich und unerklärbar ſind. Denn es iſt offenbar, daſs die Philoſophen nie ihre Zuflucht zu ſolchen dunkeln und unbekannten Principien würden genommen haben, hätten ſie nur mit einiger Befriedigung ſolche antreffen können, die deutlich und verſtändlich geweſen wären; beſonders bei einer Sache, wie dieſe iſt, welche ein Objekt des ſimpelſten Verſtandes, wo nicht gar der Sinne ſeyn muſs. Aus allem dieſen können wir ſchlieſsen, daſs es gänzlich unmöglich ſeyn müſſe, in irgend einem Beiſpiele den Grund aufſtellen zu können, worin die Kraft und die Wirkſamkeit einer Urſache beſteht, und daſs der ſubtilſte Kopf eben ſo umſonſt über dieſen Punkt nachdenkt, als der gemeinſte Verſtand. Wer es für gut findet, dieſe Behauptung umzuſtoſsen, der braucht ſich nicht in die Unruhe zu ſetzen, eine lange Schluſskette zu dieſem Zwecke zu erfinden; er darf uns nur ein Beiſpiel von einer Urſache vorzeigen, worin wir die Kraft oder das wirkende Principium entdecken. Von dieſer Aufforderung ſind wir oft genöthigt geweſen, Gebrauch zu machen, weil ſie wirklich das einzige Mittel iſt, das Fehlende in der Philoſophie zu beweiſen.

Der

Der fchlechte Erfolg, den alle Verfuche gehabt haben, diefe Kraft zu beftimmen, hat die Philofophen endlich bewogen, zu fchliefsen, dafs die letzte Kraft und Wirkfamkeit der Natur uns gänzlich unbekannt fey, und dafs wir fie ganz umfonft in allen den bekannten Eigenfchaften der Materie anzutreffen fuchen. In diefer Meinung find fie faft alle einftimmig; blos in dem Schluffe, den fie daraus ziehen, verrathen fie noch eine Verfchiedenheit in ihren Meinungen. Denn einige derfelben, wie namentlich die Kartefianer, welche es als einen Grundfatz angenommen haben, dafs wir vollkommen mit dem Wefen der Materie bekannt find, haben natürlicherweife gefchloffen, dafs die Materie mit gar keiner Kraft verfehen fey, und dafs die Mittheilung der Bewegung ihrem Begriffe widerfpreche, fo wie überhaupt das Vermögen, folche Wirkungen hervorzubringen, als wir ihr zufchreiben. Denn da nach ihren Vorftellungen das Wefen der Materie in der Ausdehnung befteht, die Ausdehnung aber keine wirkliche, fondern nur eine mögliche Bewegung, oder die Beweglichkeit in fich fchliefst; fo fchliefsen fie, dafs die Kraft, welche die Bewegung hervorbringt, unmöglich in der Ausdehnung liegen könne.

Diefe Folge leitet fie auf eine andre, die fie für ganz unvermeidlich halten. Die Materie, fagen fie, ift an und für fich ganz todt und aller Kraft beraubt, wodurch fie Bewegung hervorbringen, fortfetzen oder mittheilen könnte. Da aber doch

doch dieſe Wirkungen unſern Sinnen offenbar ſind, und die Kraft, welche ſie hervorbringt, doch irgendwo liegen muſs, ſo muſs ſie in der Gottheit, oder in demjenigen göttlichen Weſen anzutreffen ſeyn, welches in ſeiner Natur alle Vorzüge und alle Vollkommenheiten enthält. Die Gottheit iſt alſo der erſte Beweger des Weltalls; ſie hat alſo die Materie nicht blos urſprünglich geſchaffen, und ihr den erſten Stoſs ertheilt, ſondern erhält auch auf gleiche Art durch eine kontinuirliche Aeuſserung der Allmacht ihre Wirklichkeit, und giebt ihr nach und nach alle die Bewegungen und Geſtalten und Eigenſchaften, mit welchen ſie verſehen iſt.

Dieſe Meinung iſt gewiſs ſehr ſcharfſinnig und verdient unſre ganze Aufmerkſamkeit; aber es wird überflüſig ſcheinen, ſie hier zu prüfen, wenn wir einen Augenblick an unſern kurz vorher feſtgeſtellten Grundſatz denken, und ihn hier anwenden. Wir haben nämlich den Grundſatz feſtgeſetzt, daſs es, weil alle Begriffe von Impreſſion oder von einigen vorhergegangenen Wahrnehmungen abhängen, ganz unmöglich iſt, daſs wir einen Begriff von Kraft und Wirkſamkeit haben können, wenn man nicht einige Beiſpiele hervorbringen kann, worin ſich dieſe Kraft ſo darſtellt, daſs ſie wahrgenommen werden kann. Da nun dieſe Entdeckungen in dem Körper nie gemacht werden können, ſo haben die Karteſianer, nach ihrem Grundſatze von den angebohrnen Begriffen, ihre Zuflucht zu einem oberſten Geiſte oder der

Gott-

Gottheit genommen, die ſie als das einzige thätige Weſen in dem Weltall, und als die unmittelbare Urſache aller Veränderung in der Materie betrachten. Da aber ſchon erwieſen iſt, daſs das Princip der angebohrnen Begriffe falſch ſey, ſo folgt, daſs die Annahme einer Gottheit uns keinesweges zur Erklärung des Begriffs der Thätigkeit dienen kann, wornach wir in allen den Objekten umſonſt ſuchen, welche unſern Sinnen vorgeſtellt werden, oder deren wir uns in unſerm Gemüthe innerlich bewuſst ſind. Denn wenn jeder Begriff von einer Impreſſion herkömmt, ſo hat der Begriff einer Gottheit ebenfalls hierinnen ſeinen Grund; und wenn keine Impreſſion, ſie mag von den Sinnen oder von der Reflexion kommen, eine Kraft oder Wirkſamkeit in ſich enthält, ſo iſt es eben ſo unmöglich, ein ſolches thätiges Princip in der Gottheit zu entdecken, oder ſich auch nur einzubilden. Da nun dieſe Philoſophen geſchloſſen haben, daſs die Materie mit keinem wirkſamen Princip verſehen ſeyn kann, weil es unmöglich iſt, in ihr ein ſolches Princip zu entdecken; ſo ſollte derſelbe Gang des Räſonnements ſie auch beſtimmen, daſſelbe von dem oberſten Weſen auszuſchlieſsen. Und wenn ſie dieſe Meinung für ungereimt und gottesläſterlich halten, wie ſie es auch wirklich iſt, ſo will ich ihnen ſagen, wie ſie dieſelbe vermeiden können; dieſes geſchieht nämlich dadurch, daſs ſie geſtehen, daſs ſie gar keinen adäquaten Begriff von Macht oder Wirkſamkeit in einem Objekte haben; weil ſie weder in einem

nem Körper noch in einem Geifte, weder in einem höhern noch in einem niedrigern Wefen im Stande find, ein einzelnes Beifpiel davon zu entdecken.

Der nämliche Schlufs ift auch für diejenigen unvermeidlich, welche die Wirkfamkeit der andern Urfachen behaupten, und der Materie zwar eine abgeleitete, aber doch wirkliche Kraft und Wirkungsvermögen beilegen. Denn da fie zugeftehen, dafs diefe Wirkfamkeit nicht in einer der bekannten Eigenfchaften der Materie liegt, fo bleibt die Schwierigkeit in Anfehung der Entftehungsart diefes Begriffs immer noch übrig. Wenn wir wirklich einen Begriff von Kraft hätten, fo könnten wir wohl die Kraft einer unbekannten Eigenfchaft zufchreiben: da es aber unmöglich ift, dafs diefer Begriff von einer folchen Eigenfchaft herkommen kann, und da unter den bekannten Eigenfchaften keine ift, welche fie hervorbringen könnte; fo folgt, dafs wir uns felbft täufchen, wenn wir uns einbilden, nach der gewöhnlichen Art, wie man es verfteht, einen Begriff von der Kraft zu haben. Alle Begriffe kommen von Impreffionen her und ftellen Impreffionen vor. Nun haben wir keine Impreffion, welche eine Kraft oder Wirkfamkeit enthielte, folglich können wir auf keine Art einen Begriff von der Kraft erlangen.

Einige fagen, dafs wir eine Kraft oder Thätigkeit in uns felbft fühlen, und dafs wir auf diefe Art zu dem Begriffe der Kraft gelangen, und fodann diefe Eigenfchaft auf die Materie übertragen,

als

als in welcher wir ſie nicht unmittelbar entdecken können. Die Bewegungen unſres Körpers, und die Gedanken und Geſinnungen unſres Gemüths (ſagen ſie) gehorchen dem Willen; und wir dürfen alſo nicht weiter ſuchen, uns einen richtigen Begriff von der Stärke und Kraft zu erwerben. Allein um uns zu überzeugen, wie betrügeriſch dieſe Schluſsfolge ſey, dürfen wir nur erwägen, daſs der Wille, der hier als eine Urſache angeſehen wird, eben ſo wenig eine verſtändliche Verknüpfung mit ſeinen Wirkungen hat, als irgend eine materielle Urſache mit ihren eigenthümlichen Wirkungen. Da wir alſo den Zuſammenhang zwiſchen einer Handlung des Wollens und einer Bewegung des Körpers ſo wenig begreifen, ſo wird hiermit zugeſtanden, daſs keine Wirkung aus den Kräften und Weſen des Denkens und der Materie weniger erklärt werden kann, als dieſe. Die Herrſchaft des Willens über unſer Gemüth iſt um nichts verſtändlicher. Die Wirkung kann hier von der Urſache unterſchieden und abgeſondert werden, und kann ohne die Erfahrung ihres beſtändigen und regelmäſsigen Beieinanderſeyns nicht vorhergeſehen werden. Wir haben bis zu einem gewiſſen Grade eine Herrſchaft über uns ſelbſt, aber über dieſen Grad hinaus hat alle Gewalt ein Ende: und es iſt offenbar unmöglich, unſrer Macht beſtimmte Grenzen zu ſetzen, ohne deshalb die Erfahrung zu befragen. Kurz, die Handlungen des Gemüths ſind in dieſer Rückſicht eben ſo, wie die Handlungen der Materie.

rie. Wir nehmen blos ihre beständige Verbindung wahr; und weiter können wir nichts davon begreifen. Keine innerliche Impression hat eine gröſsere Kraft, als äuſsere Objekte haben. Und wenn die Philosophen also eingestehen, daſs die Materie durch eine unbekannte Kraft wirkt, so werden wir umsonst einen richtigen Begriff von der Kraft dadurch zu erlangen hoffen, daſs wir unser eignes Gemüth befragen *).

Es ist oben als ein gewisser Grundsatz ausgemacht worden, daſs allgemeine oder abstrakte Begriffe im Grunde nichts anders, als individuelle Begriffe sind, in einem gewissen Lichte betrachtet, und daſs es eben so unmöglich ist, bei dem Nachdenken über ein Ding alle besondern Grade der Quantität und Qualität in unsern Gedanken abzusondern, als sie von der wirklichen Natur der Dinge auszuschlieſsen. Wären wir also im Besitze eines

*) Dieselbige Unvollkommenheit ist auch mit unserm Begriffe der Gottheit verknüpft; doch hat dieses keinen Einfluſs weder auf Religion noch Moral. Die Ordnung der Welt beweiset einen allmächtigen Verstand; d. h. einen Verstand, dessen Wille von jeder Kreatur und von jedem Wesen beständig gehorsam befolgt wird. Nichts wird zur Begründung aller Religionsartikel mehr erfordert, und doch ist hierzu gar nicht nöthig, daſs wir einen deutlichen Begriff von der Macht und der Gewalt des höchsten Wesens haben müssen.

nes allgemeinen Begriffs der Kraft, fo müfsten wir auch im Stande feyn, einige befondere Arten davon zu denken; und da die Kraft nicht für fich felbft allein beftehen kann, fondern jederzeit als die Eigenfchaft eines exiftirenden Etwas betrachtet wird; fo müffen wir auch im Stande feyn, diefe Kraft in irgend einem einzelnen Wefen anzutreffen, und diefes Wefen müffen wir uns als mit einer realen Kraft und Gewalt vorftellen können, durch deren Operation eine folche befondere Wirkung nothwendigerweife entftehen mufs. Wir müffen uns deutlich und fpeciell die Verknüpfung zwifchen der Urfache und Wirkung vorftellen können, und müffen, vermöge einer fimpeln Vorftellung des einen, im Stande feyn, mit Gewifsheit zu fagen, dafs es auf das andre folgen oder vor ihm vorhergehen müffe. Diefes ift die wahre Methode, fich eine befondere Kraft in einem befondern Körper vorzuftellen: und da ein allgemeiner Begriff ohne einen individuellen unmöglich ift; fo kann der erftere offenbar nicht wirklich feyn, wenn der letztere unmöglich ift. Nun ift nichts einleuchtender, als dafs der menfchliche Verftand nicht einen folchen Begriff formiren kann, wodurch die Verknüpfung zwifchen zwei Objekten vorgeftellt wird, oder wodurch die Kraft oder Wirkfamkeit, welche fie vereiniget, ganz deutlich begriffen würde. Eine folche Verknüpfung würde eine Demonftration erfordern, denn fie enthält eine abfolute Unmöglichkeit in fich, dafs das andre Objekt nicht folgen follte,

oder dafs man fich nur vorftellen könnte, es würde nicht auf das andre folgen. Diefe Art der Verknüpfung ift aber fchon in allen Fällen als unerweisbar verworfen worden. Ift nun jemand der entgegengefetzten Meinung, und glaubt einen Begriff von Kraft durch ein gewiffes Ding erlangt zu haben, fo fordere ich ihn auf, mir diefes Ding zuzuweifen. Aber fo lange ich einen folchen Mann nicht finde, woran ich denn fehr zweifle, fo lange kann ich nicht umhin, zu fchliefsen, dafs wir uns felbft täufchen, wenn wir uns einbilden, einen allgemeinen Begriff von der Kraft formiren zu können, da wir uns doch nie deutlich vorftellen können, wie es möglich fey, dafs eine befondere Kraft in einem befondern Objekte wirklich feyn könne.

Nach allem Bisherigen können wir alfo fchliefsen, dafs, wenn wir von einem Wefen, es fei von höherer oder niederer Natur, reden, das mit einer Kraft oder Stärke verfehen ift, nach Proportion einer gewiffen Wirkung: wenn wir von einer nothwendigen Verknüpfung zwifchen Objekten reden, und zum Voraus fetzen, dafs jene Verknüpfung von einer Wirkfamkeit und Gewalt abhänge, mit welcher eines diefer Objekte verfehen ift; dafs wir, fage ich, mit allen diefen fo angewandten Ausdrücken im Grunde keinen deutlichen Sinn verknüpfen, und dafs wir blos Worte ohne klare und beftimmte Begriffe gebrauchen. Allein da es weit wahrfcheinlicher ift, dafs diefe Ausdrücke hier durch eine falfche Anwendung ihre wahre

Bedeu-

Bedeutung verlieren, als dafs fie gar keinen Sinn hätten, fo wird es nöthig feyn, diefer Materie noch eine andre Betrachtung zu fchenken, und zu fehen, ob es möglich fey, die Natur und den Urfprung derer Begriffe zu entdecken, die wir damit verknüpfen.

Man fetze, es werden zwei Objekte vorgeftellt, wovon das eine die Urfache, das andre die Wirkung fey; fo ift offenbar, dafs wir durch die blofse Betrachtung des einen, oder auch beider Objekte, niemals das Band entdecken werden, wodurch fie vereiniget find, oder dafs wir niemals mit Gewifsheit ausfagen können, dafs eine wirkliche Verknüpfung zwifchen ihnen fey. Durch Einen Fall können wir alfo unmöglich zu dem Begriffe der Urfache und Wirkung, der nothwendigen Verknüpfung, der Kraft, der Stärke, der Gewalt und der Wirkfamkeit gelangen. Sähen wir nie etwas anders, als befondere Verbindungen von gänzlich verfchiedenen Objekten, fo könnten wir niemals dergleichen Begriffe formiren.

Auf der andern Seite wollen wir einmal annehmen, wir bemerkten verfchiedene Fälle, in welchen diefelbigen Objekte allemal mit einander verbunden wären, fo würden wir unmittelbar auf eine wirkliche Verknüpfung unter ihnen fchliefsen, und anfangen, von dem einen auf das andre zu fchliefsen. Diefe Vielheit ähnlicher Fälle macht alfo das wahre Wefen der Kraft oder der Verknüpfung aus, und ift die Quelle, aus welcher ihr Begriff

griff entspringt. Um also den Begriff der Kraft verstehen zu lernen, müssen wir diese Vielheit erwägen; und ich frage nun nicht mehr nach einer Auflösung derjenigen Schwierigkeit, die uns so lange in Verwirrung gesetzt hat. Denn ich räsonnire so: Die Wiederholung vollkommen ähnlicher Fälle kann niemals allein einen Begriff erzeugen, der von dem, was in jedem einzelnen Falle angetroffen werden kann, verschieden wäre. Dieses ist schon öfters bemerkt worden, und fliesst deutlich aus unserm Fundamentalsatze, dass alle Begriffe Kopieen unsrer Impressionen sind. Wenn also der Begriff der Kraft ein neuer ursprünglicher Begriff ist, der in keinem einzelnen Falle anzutreffen ist, und welcher dennoch durch die Wiederholung mehrerer Fälle entsteht, so folgt, dass die Wiederholung allein diese Wirkung nicht hat, sondern dass sie irgend etwas Neues entdecken oder hervorbringen muss, welches die Quelle dieses Begriffs ist. Brächte die Wiederholung nicht irgend etwas Neues hervor, so könnten unsre Begriffe durch sie zwar vervielfältiget werden, aber sie würden sich nicht über dasjenige hinaus erweitern, was sie bei der Beobachtung eines einzigen Falles sind. Jede Erweiterung also (so wie der Begriff der Kraft oder der Verknüpfung) welche aus der Vielheit ähnlicher Fälle entsteht, muss durch eine Wirkung dieser Vielheit erzeugt seyn, und wird, sobald man diese Wirkungen versteht, eben dadurch auch verstanden werden können.

nen. So bald wir alfo finden, dafs durch die Wiederholung irgend etwas Neues entdeckt oder hervorgebracht ift, fo wird es diefes feyn, worin wir den Urfprung der Kraft fuchen müffen, und wir haben alsdann nicht nöthig, uns nach einem neuen Objekte umzufehen.

Nun ift aber erftens gewifs, dafs die Wiederholung gleicher Objekte in gleichen Verhältniffen des Nach- und Nebeneinanderfeyns nichts Neues in einem von beiden entdeckt, weil wir weder einen Schlufs daraus ziehen, noch es zum Gegenftande unfrer demonftrativen oder wahrfcheinlichen Erkenntnifs machen können, wie fchon oben *) bewiefen ift. Ja gefetzt, wir könnten auch einen Schlufs daraus herleiten, fo würde es uns zu unfrer gegenwärtigen Sache nichts helfen; weil keine Art von Schlufs einen folchen neuen Begriff erzeugen kann, wie der Begriff der Kraft ift; denn wenn wir unfre Vernunft gebrauchen wollen, fo müffen wir vorhero fchon von denen Dingen, welche die Objekte unfrer Schlüffe werden follen, klare Begriffe haben. Der Begriff mufs immer eher da feyn, als das Urtheil; und wenn der eine dunkel ift, fo ift das andre ungewifs; wo der eine fehlt, da mufs auch das andre fehlen.

Zweitens ift es gewifs, das diefe Wiederholung ähnlicher Objekte in ähnlichen Lagen nichts Neues, weder in diefen Objekten, noch in irgend einem

*) Abfchn. 6.

einem äufsern Körper hervorbringt. Denn man wird leicht einräumen, dafs die verfchiedenen Fälle, welche wir von der Verbindung ähnlicher Urfachen und Wirkungen haben, an und für fich ganz unabhängig find, und dafs die Mittheilung der Bewegung, welche ich in dem gegenwärtigen Augenblicke von dem Anftofse zweier Billardkugeln entftehen fehe, ganz und gar von einer andern verfchieden ift, die ich vor einem Jahre von einem folchen Stofse entftehen fah; diefe Stöfse haben keinen Einflufs auf einander. Sie find durch Zeit und Ort gänzlich von einander getrennt, und der eine hätte wirklich feyn und Bewegung mittheilen können, ohne dafs der andre jemals zur Wirklichkeit gekommen wäre.

Es wird alfo gar nichts Neues in den Dingen durch ihre beftändige Verbindung und durch die ununterbrochene Aehnlichkeit ihrer Verhältniffe des Neben- und Nacheinanderfeyns entdeckt oder hervorgebracht. Dennoch find die Begriffe der Nothwendigkeit der Kraft und der Wirkfamkeit von diefer Aehnlichkeit entftanden. Diefe Begriffe ftellen alfo nichts vor, das den Objekten, welche beftändig von einander begleitet find, angehören follte oder könnte. Diefes ift ein Argument, welches, wir mögen es von einer Seite prüfen, von welcher wir wollen, immer vollkommen unbeantwortlich befunden wird. Aehnliche Fälle find und bleiben die erfte Quelle unfers Begriffs von Kraft und Nothwendigkeit; und dennoch ift es zugleich auch wahr,

dafs

dafs fie durch ihre Aehnlichkeit weder auf einander, noch auf ein Objekt aufser fich Einflufs haben. Wir müffen alfo den nähern Urfprung diefes Begriffs auf einer andern Seite fuchen.

Obgleich die verfchiedenen ähnlichen Fälle, welche den Begriff der Kraft in uns erwecken, keinen Einflufs auf einander haben, und nie eine neue Eigenfchaft in dem Objekte hervorbringen können, welche das Mufter diefes Begriffs wäre, fo bringt doch die Bemerkung diefer Aehnlichkeit eine neue Impreffion in dem Subjekte oder im Gemüthe hervor, welche ihr wahres Mufter ift. Denn nachdem wir die Aehnlichkeit in einer hinlänglichen Anzahl von Beifpielen bemerkt haben, fühlen wir unmittelbar eine Beftimmung des Gemüths, von einem Objekte zu demjenigen überzugehen, was es gewöhnlich begleitet, und es wegen diefem Verhältniffe in einem ftärkern Lichte zu betrachten. Diefe Beftimmung ift die einzige Wirkung der Aehnlichkeit: und fie mufs alfo auch mit der Kraft und der Wirkfamkeit, deren Begriff von der Aehnlichkeit abgeleitet ift, einerlei feyn. Die verfchiedenen Beifpiele einer ähnlichen Begleitung führen uns auf den Begriff der Kraft und Nothwendigkeit. Diefe Fälle find an fich von einander ganz verfchieden, und ihre Vereinigung ift blos im Gemüthe, welches fie bemerkt, und ihre Begriffe im Bewufstfeyn zufammenftellt. Die Nothwendigkeit ift alfo die Wirkung diefer Bemerkung, und ift nichts, als eine innerliche Impreffion des Gemüths, oder

oder eine Bestimmung, unsre Gedanken von dem einen Objekte auf das andre zu bringen. Ohne die Sache aus diesem Lichte zu betrachten, können wir niemals zu dem entferntesten Begriffe davon gelangen, und könnten ihn weder äussern noch innern Objekten, weder Geistern noch Körpern, weder Ursachen noch Wirkungen zuschreiben.

Die nothwendige Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen ist der Grund unsres Schlusses von der einen auf die andre. Der Grund dieser Schlussart aber ist der Uebergang, der von der angewöhnten Vereinigung entsteht. Diese sind also dieselben.

Der Begriff der Nothwendigkeit entsteht von irgend einer Impression. Nun giebt es keine Impression der Sinne, wodurch dieser Begriff entstehen könnte. Er muss also von einer innern Impression oder von einer Impression der Reflexion herkommen. Nun giebt es keine innerliche Impression, die einigen Bezug auf die gegenwärtige Sache hätte, als diejenige Neigung, welche die Gewohnheit hervorbringt, von einem Dinge zu dem Begriffe desjenigen Dinges zu gehen, was jenes gewöhnlich begleitet. Dies ist also das Wesen der Nothwendigkeit. Also überhaupt, Nothwendigkeit ist Etwas, das blos in dem Subjekte, gar nicht in den Dingen oder Objekten existirt; und es ist uns auch gar nicht möglich, uns nur den entferntesten Begriff davon zu machen, wenn wir sie als eine Eigenschaft in den Körpern ansehen. Wir haben also entweder

gar

gar keinen Begriff von Nothwendigkeit, oder ſie iſt nichts, als die Beſtimmung der Gedanken von Urſachen zu Wirkungen, und von Wirkungen zu Urſachen, nach ihrer durch Erfahrung erlernten Vereinigung überzugehen.

So wie die Nothwendigkeit, welche macht, daſs zweimal zwei vier iſt, oder drei Winkel eines Triangels zwei rechten Winkeln gleich ſind, blos in der Handlung des Verſtandes liegt, wodurch wir dieſe Begriffe betrachten und vergleichen; eben ſo liegt die Nothwendigkeit oder Kraft, welche Urſachen und Wirkungen verknüpft, in der Beſtimmung des Gemüths, von dem einen zum andern zu gehen. Die Wirkſamkeit oder Kraft der Urſachen iſt weder in den Urſachen ſelbſt, noch in der Gottheit, noch in der Konkurrenz dieſer beiden Principien zu ſuchen; ſondern gehört allein der Seele zu, welche die Vereinigung zweier oder mehrerer Objekte in allen vergangenen Fällen betrachtet. In dem Subjekte allein liegt alſo die reale Kraft der Urſachen nebſt ihrer Verknüpfung und Nothwendigkeit.

Ich vermuthe, daſs die gegenwärtige Behauptung unter allen Paradoxen, die ich bisher vorgetragen habe, und in dem Folgenden dieſer Abhandlung noch vortragen werde, das ſtärkſte iſt, und daſs ich alſo allein kraft eines feſten und unerſchütterlichen Beweiſes hoffen kann, der Behauptung Eingang zu verſchaffen, und die veralterten Vorurtheile des Menſchengeſchlechts zu beſiegen. Wie

oft

oft musten wir uns nicht vorher, ehe wir noch mit dieser Theorie ganz bekannt waren, wiederholen, daſs die bloſse Anschauung zweier Objekte oder Handlungen, wenn sie gleich im Verhältnisse stehen, uns niemals einen Begriff von Kraft, oder der Verknüpfung, die unter ihnen ist, geben können: daſs dieser Begriff aus der Wiederholung ihrer Vereinigung entsteht; daſs die Wiederholung in den Objekten weder etwas Neues entdeckt, noch verursacht; sondern daſs sie blos auf das Gemüth den Einfluſs hat, daſs es sich an einen bestimmten Uebergang gewöhnt; daſs dieser auf Gewohnheit sich gründende Uebergang also mit der Kraft und Nothwendigkeit einerlei ist, und daſs Letzteres also Eigenschaften von Vorstellungen, nicht von Dingen selbst, sind, und daſs sie innerlich von der Seele gefühlt, aber nicht äuſserlich in den Körpern wahrgenommen werden? Alles Auſserordentliche wird gewöhnlich von Erstaunen begleitet; und dieses Erstaunen verwandelt sich unmittelbar entweder in den höchsten Grad der Achtung oder der Verachtung, je nachdem wir den Gegenstand billigen oder misbilligen. Ob mir nun gleich die vorhergehende Schluſsfolge die kürzeste und bündigste von der Welt zu seyn scheint, so fürchte ich doch, daſs die Neigung bei den mehresten Lesern die Oberhand behalten und ihnen ein Vorurtheil gegen diese Theorie beibringen werde.

Von dieser mir nachtheiligen Neigung läſst sich recht gut ein Grund angeben. Man weiſs, nach

einer

einer gemeinen Bemerkung, dafs das Gemüth einen grofsen Hang hat, fich mit äufserlichen Objekten zu befchäftigen, und mit ihnen die innerlichen Impreffionen zu verknüpfen, welche fie veranlaffen, und welche zu gleicher Zeit mit erfcheinen, da diefe Objekte fich den Sinnen entdecken. So wie gewiffe fichtbare Objekte allemal von gewiffen Gerüchen oder Tönen begleitet werden, fo bilden wir uns natürlicherweife eine Verbindung zwifchen den Gegenftänden und Befchaffenheiten ein, obgleich die Befchaffenheiten von folcher Natur find, dafs fie keine folche Verbindung zulaffen, und im Grunde nirgends exiftiren. Doch hiervon mehr in der Folge *). Unterdeffen ift es genug, zu bemerken, dafs derfelbige Hang der Grund ift, warum wir glauben, dafs die Nothwendigkeit und die Kraft in den Objekten, welche wir betrachten, liegen müffe, und nicht in dem Gemüthe, welches die Objekte betrachtet; demohngeachtet ift es uns doch gar nicht möglich, nur den entfernteften Begriff von diefer Qualität zu formiren, wenn fie nicht für eine Beftimmung des Gemüths genommen wird, von dem Begriffe eines Objekts zu dem Begriffe desjenigen überzugehen, was jenes Ding gewöhnlich begleitet.

Aber ob diefes gleich die einzige vernünftige Rechtfertigung der Nothwendigkeit ift, fo ift doch der entgegengefetzte Begriff durch die obenerwähnten Grundfätze dem Gemüthe fo eingeprägt, dafs ich

*) Th. 4. Abfchn. 5.

ich nicht zweifle, daſs man meine Meinung für ausſchweifend und lächerlich anſehen wird. Wie! wird man ſagen, die Wirkſamkeit der Urſachen ſollte in der Beſtimmung des Gemüths liegen! Als ob die Urſachen nicht ganz unabhängig von der Seele wirkten, und ihre Operation fortſetzen würden, wenn auch gar kein Gemüth exiſtirte, um ſie zu betrachten, oder ſie durch Vernunft zu erkennen. Das Denken mag wol von Urſachen in Anſehung ſeiner Operation abhängen, aber nicht die Urſachen von dem Denken. Denn das hieſse ja die Ordnung der Natur umkehren, und dem die zweite Stelle geben, welchem in der Wirklichkeit die erſte gehört. Jeder Wirkung entſpricht eine proportionirliche Kraft: und dieſe Kraft muſs ihren Sitz in dem Körper haben, welcher wirkt. Benehmen wir der einen Urſache die Kraft, ſo müſſen wir ſie einer andern beilegen: Aber ſie allen Urſachen zu nehmen, und ſie einem Weſen beizulegen, das mit der Urſache oder Wirkung in gar keiner Beziehung ſteht, als nur dadurch, daſs es ſie wahrnimmt, iſt eine erſchreckliche Ungereimtheit, und widerſpricht den allergewiſſeſten Grundſätzen der menſchlichen Vernunft.

Auf alle dieſe Einwürfe kann ich nichts weiter antworten, als daſs der gegenwärtige Fall gerade ſo iſt, als wenn ein Blinder behaupten wollte, er fände eine groſse Menge Ungereimtheiten in der Vorausſetzung, daſs die Scharlachfarbe mit dem Schalle einer Trompete nicht einerlei, und das

Licht

Licht nicht daſſelbe wäre, als Solidität. Wenn wir wirklich keinen Begriff von einer Kraft oder Wirkſamkeit in einem Dinge oder von einer realen Verknüpfung zwiſchen Urſachen und Wirkungen hätten, ſo würde es wenig Nutzen haben, zu beweiſen, daſs zu allen Wirkungen nothwendigerweiſe eine Wirkſamkeit erfordert würde. Denn wenn wir ſo ſagen, ſo verſtehen wir ſelbſt nicht, was wir haben wollen, ſondern verwirren unwiſſenderweiſe Begriffe, die gänzlich von einander verſchieden ſind. Ich bin in der That bereit, zuzugeben, daſs verſchiedene Eigenſchaften ſo wohl in den materiellen, als immateriellen Dingen angetroffen werden mögen, mit denen wir ganz und gar unbekannt ſind; und wenn es uns gefällig iſt, dieſe Kraft und Wirkſamkeit zu nennen, ſo wird nur die Welt wenig Nutzen davon haben. Aber wenn wir dieſen Ausdrücken, anſtatt jene unbekannten Eigenſchaften mit denſelben zu bezeichnen, eine Bedeutung von Etwas geben, wovon wir einen klaren Begriff haben, und welches ſich mit den Dingen, worauf wir ſie anwenden, gar nicht verträgt, ſo müſſen ſich Dunkelheit und Irrthum einſchleichen, und wir werden durch eine falſche Philoſophie auf Abwege geführt. Dieſes iſt aber der Fall, wenn wir die Beſtimmung des Denkens auf Dinge übertragen, die von uns verſchieden ſind, und eine reale intelligible Verknüpfung unter ihnen annehmen; da dieſe eine Beſchaffenheit iſt, die allein dem Gemüthe zugehören kann, welches ſie betrachtet.

Was

Was das anbetrift, da man ſagt, daſs die Wirkungen der Natur von unſern Gedanken und Schlüſſen unabhängig ſind, ſo gebe ich dieſes zu; und habe nach dieſem Grundſatze ſelbſt bemerkt, daſs die Objekte unter einander die Verhältniſſe des Neben- und Nacheinanderſeyns möglich machen; daſs man an ähnlichen Objekten in verſchiedenen Fällen ähnliche Verhältniſſe bemerken kann; und daſs alles dieſes von dem Gemüthe unabhängig iſt, und vor den Wirkungen des Verſtandes vorhergeht. Aber wenn wir nun noch weiter gehen, und dieſen Objekten auch eine Kraft oder nothwendige Verknüpfung zuſchreiben; ſo iſt dieſes Etwas, welches wir auf keine Art an ihnen bemerken können, ſondern wir müſſen den Begriff davon allein von dem abziehen, was wir innerlich fühlen, wenn wir ſie betrachten. Und dieſer Behauptung bin ich ſo gewiſs, daſs ich bereit bin, meine gegenwärtige Schluſsfolge in einen einzelnen Fall zu verwandeln, vermittelſt einer Subtilität, welche zu begreifen nicht ſchwer ſeyn wird.

Wenn uns ein Ding vorgeſtellt wird, ſo erhält unſre Seele unmittelbar auch einen Begriff von dem andern Dinge, das jenes nach der Erfahrung gewöhnlich begleitet; und dieſe Beſtimmung des Gemüths bringt die nothwendige Verknüpfung dieſer Objekte hervor. Aber wenn wir den Geſichtspunkt ändern, und gehen von den Objekten zu den Vorſtellungen; ſo wird in dieſem Falle die Impreſſion als die Urſache und der lebhafte Begriff als die

Wir-

Wirkung betrachtet; und ihre nothwendige Verknüpfung ift jene neue Beftimmung, nach welcher wir fühlen, dafs das Gemüth von dem Begriffe des einen Dinges zu dem Begriffe des andern übergeht. Das vereinigende Princip unfrer innerlichen Vorftellungen ift eben fo unverftändlich, als dasjenige, welches die äufsern Objekte vereinigt, und es ift uns auf keine andre Art, als durch Erfahrung bekannt. Die Natur und die Wirkungen der Erfahrung find aber fchon hinreichend erörtert und geprüft. Sie verfchafft uns nie eine Einficht in die innere Struktur oder in die wirkenden Principien der Dinge, fondern gewöhnt das Gemüth blos, von dem einen Gegenftande zum andern überzugehen.

Nun ift es Zeit, alle die verfchiedenen Theile diefer Schlufsreihe zu fammlen, fie unter einander zu verbinden, und dadurch eine beftimmte und genaue Erklärung des Verhältniffes der Urfache und Wirkung zu geben, als welches der Inhalt gegenwärtiger Unterfuchung ift. Wäre es möglich gewefen, eine andre Methode zu befolgen, fo würde diefe Ordnung nicht zu entfchuldigen gewefen feyn, nach der wir erft unfre Schlufsfolge von diefem Verhältniffe prüfen, ehe wir das Verhältnifs felbft erklärt haben. Allein da die Natur des Verhältniffes fo fehr von dem Verhältniffe in der Schlufsfolge felbft abhängt, fo waren wir verbunden, eine, dem Anfcheine nach, verkehrte Methode zu befolgen, und Ausdrücke zu gebrauchen, die wir noch nicht im Stande waren, genau zu definiren,

 oder

oder ihre Bedeutung zu bestimmen. Nunmehro wollen wir diesen Fehler dadurch wieder gut machen, dass wir eine genaue Definition der Ursache und Wirkung geben.

Man kann von diesem Verhältnisse zwei Definitionen geben, welche sich nur dadurch unterscheiden, dass sie ein und dasselbige Ding von verschiedenen Seiten darstellen, und es uns entweder als ein philosophisches, oder als ein natürliches Verhältniss betrachten lassen; entweder als eine Vergleichung zweier Begriffe, oder als eine Vergesellschaftung zwischen denselben. Wir können also eine Ursache definiren als: „Ein Ding, „das vor und neben einem andern ist, und wo„durch alle Dinge, die dem erstern ähnlich sind, „in gleiche Verhältnisse des Vor- und Nebenein„anderseyns mit solchen Dingen gesetzt werden, „die den letztern ähnlich sind.„ Sollte man diese Definition für mangelhaft halten, weil sie von Objekten hergenommen ist, die zu der Ursache gar nicht gehören, so kann man folgende andre Definition an ihre Stelle setzen, nämlich: „Eine Ursache „ist ein Ding, das vor und neben einem andern „ist (in Zeit und Raum an dasselbe grenzt) und das „mit dem andern dermassen vereiniget ist, dass der „Begriff des einen das Gemüth bestimmt, den Be„griff des andern zu denken, und dass die Impres„sion des einen einen lebhaftern Begriff des andern „hervorbringt.„ Sollte man diese Definition wiederum aus eben dem Grunde verwerfen, so kenne ich

ich kein andres Mittel, als, dafs diejenigen, welche fo delikat find, ftatt diefer eine beffere geben. Ich für meinen Theil mufs mein Unvermögen dazu geftehen. Wenn ich mit der gröfsten Genauigkeit folche Objekte prüfe, welche gewöhnlich Urfachen und Wirkungen genennt werden, fo finde ich, bei Erwägung eines einzelnen Falles, dafs das eine Objekt vor dem andern vorhergeht und neben ihm ift, oder dafs es in Raum und Zeit an das andre grenzt, und wenn ich meinen Blick erweitere, um mehrere Fälle zu betrachten, fo finde ich nur, dafs ähnliche Objekte auch immer in ähnlichen Verhältniffen des Nach- und Nebeneinanderfeyns ftehen. Und wiederum, wenn ich den Einflufs diefer beftändigen Angrenzung erwäge, fo werde ich gewahr, dafs ein folches Verhältnifs nie anders ein Objekt der Vernunfterkenntnifs feyn und nie anders auf das Gemüth wirken kann, als vermittelft der Gewohnheit, welche die Einbildungskraft beftimmt, von dem Begriffe des einen Objekts zu dem Begriffe desjenigen zu gehen, was jenes gewöhnlich begleitet, und von der Impreffion des einen zu dem lebhaftern Begriffe des andern. So ungewöhnlich diefe Meinungen auch fcheinen mögen, fo halte ich es doch für ganz fruchtlos, mich noch mit einer weitern Unterfuchung oder mit weiterm Nachdenken über diefe Materie zu beunruhigen, fondern ich werde mich nur auf fie als auf ausgemachte Grundfätze ftützen.

Ich finde nur noch nöthig, bevor ich dieſe Materie verlaſſe, einige Korollaria daraus zu ziehen, wodurch ſich einige Vorurtheile und gewöhnliche Irrthümer, die ſehr oft in der Philoſophie geherrſcht haben, widerlegen laſſen. Erſtlich können wir aus dem Vorhergehenden lernen, daſs alle Urſachen einartig ſind, und daſs z. E. kein Grund zu dem Unterſchiede da iſt, den man zuweilen macht, zwiſchen einer wirkenden Urſache und einer Urſache ſine qua non; oder zwiſchen wirkenden, formellen und materiellen Urſachen, imgleichen den Muſtern und Endurſachen. Denn da unſer Begriff der Wirkſamkeit von der beſtändigen Verbindung zweier Objekte entſtanden iſt, ſo iſt da, wo man dieſes bemerkt, allemal eine wirkende Urſache; und wo dieſe Verbindung nicht iſt, da kann überhaupt gar keine Urſache irgend einer Art ſtatt finden. Um deſſelben Grundes willen müſſen wir auch den Unterſchied zwiſchen Urſache und Gelegenheit verwerfen, wenn man dieſen Ausdrücken eine weſentlich von einander verſchiedene Bedeutung zuſchreibt. Wenn eine beſtändige Verbindung mit in dem enthalten iſt, was wir Gelegenheit nennen, ſo iſt es eine reelle Urſache. Wenn dieſes nicht iſt, ſo iſt es überall kein Verhältniſs, und kann weder einen Beweis, noch ſonſt eine Schluſsfolge erzeugen.

Zweitens bringt uns derſelbige Gang des Räſonnements zu dem Schluſſe, daſs es nur Eine Art der Nothwendigkeit giebt, ſo wie man

nur

nur Eine Art der Urfachen hat, und dafs alfo der gewöhnliche Unterfchied der moralifchen und phyfifchen Nothwendigkeit in der Natur keinen Grund hat. Diefes erhellet deutlich aus der vorhergehenden Erklärung der Nothwendigkeit. Die beftändige Verbindung der Objekte nebft der Beftimmung des Gemüths macht die phyfifche Nothwendigkeit aus; und die Abwefenheit der phyfifchen Nothwendigkeit ift der Zufall. Da nun die Objekte allemal entweder verbunden feyn müffen, oder nicht, und da das Gemüth allemal entweder beftimmt feyn mufs, von einem Objekte zum andern zu gehen, oder nicht, fo ift es unmöglich, noch ein Mittelding zwifchen dem Zufalle und der abfoluten Nothwendigkeit zuzulaffen. Die Schwächung diefer Verbindung oder diefer Beftimmung ändert die Natur der Nothwendigkeit nicht; denn es giebt auch in der Wirkfamkeit der Körper verfchiedene Grade der Beftändigkeit und Stärke, ohne dafs dadurch eine verfchiedene Art diefes Verhältniffes hervorgebracht würde.

Der Unterfchied, den wir oft zwifchen Kraft und Aeufserung der Kraft machen, ift ebenfalls grundlos.

Drittens werden wir nun vollkommen im Stande feyn, alle den Widerftreit zu bekämpfen, welchen gegen das vorhergehende Syftem zu unterhalten, fo natürlich ift, da wir uns bemüheten, vermittelft deffelben zu beweifen, dafs die Nothwendigkeit einer Urfache zu jedem Anfange eines

wirk-

wirklichen Seyns nicht auf Beweisen, weder auf Demonstrationen, noch auf Anschauungen beruhen könne. Diese Meinung wird nun nach den vorhergehenden Erklärungen nicht mehr befremdend scheinen. Wenn wir eine Ursache so definiren, dass sie ein Ding sey, das an ein anderes in dem Raume und in der Zeit grenzt, und wo alle Objekte, die dem erstern ähnlich sind, in ein gleiches Verhältniss der Priorität und Kontiguität gegen solche Objekte gesetzt sind, die den letztern ähnlich sind; so können wir leicht begreifen, dass es keine absolute und metaphysische Nothwendigkeit sey, dass jeder Anfang der Wirklichkeit solch ein Ding mit sich führen müsse. Definiren wir eine Ursache als ein Objekt, das vor einem andern vorhergeht und an dasselbe grenzt, und das mit ihm so in der Einbildung vereiniget ist, dass der Begriff des einen das Gemüth bestimmt, den Begriff des andern zu denken, und dass die Impression des einen einen lebhaftern Begriff des andern hervorbringt; so werden wir noch weniger Schwierigkeit finden, dieser Meinung beizustimmen. Ein solcher Einfluss auf das Gemüth ist an sich selbst vollkommen ausserordentlich und unbegreiflich; und wir können von seiner Realität durch nichts, als durch Erfahrung und Beobachtung gewiss werden.

Endlich

Endlich füge ich noch als ein viertes Korollarium hinzu, dafs wir niemals einen Grund haben können, zu glauben, dafs ein Ding wirklich fey, wovon wir keinen Begriff formiren können. Denn da alle unfre Schlüffe in Anfehung der Wirklichkeit auf dem Verhältniffe der urfachlichen Verknüpfung beruhen, und da alle unfre Schlüffe in Anfehung der urfachlichen Verknüpfung von der durch Erfahrung erkannten Verbindung der Objekte herkommen, und nicht von Schlüffen oder vom Nachdenken, fo mufs uns diefelbige Erfahrung auch einen Begriff von diefen Objekten geben, und mufs alles Geheimnifsvolle von unfern Schlüffen entfernen. Diefes ift fo einleuchtend, dafs es kaum unfre Aufmerkfamkeit verdienen würde, wenn wir nicht dadurch gewiffen Einwürfen diefer Art, welche gegen die folgenden Behauptungen über Materie und Subftanz entftehen möchten, begegnen wollten. Ich brauche nicht erft zu bemerken, dafs eine vollkommne Erkenntnifs des Objekts nicht nöthig ift, fondern nur eine Erkenntnifs folcher Eigenfchaften deffelben, von deren Wirklichkeit wir überzeugt find.

Funf-

Funfzehnter Abschnitt.

Regeln, nach welchen wir über Ursachen und Wirkungen urtheilen.

Nach der vorhergehenden Theorie giebt es keine Objekte, von denen wir bei ihrer bloſsen Anschauung, ohne die Erfahrung zu befragen, bestimmen könnten, daſs sie die Ursachen von gewiſsen andern Dingen wären; und wiederum keine, von denen man mit Gewiſsheit bestimmen könnte, daſs sie nicht die Ursachen gewiſser Dinge wären. Schöpfung, Vernichtung, Bewegung, Vernunft, Wille; alle diese Dinge können ohne Widerspruch noch von etwas Anderm herkommen, oder ein andres Ding, das wir uns einbilden können, zur Ursache haben. Dieses wird auch nach Vergleichung der oben gerechtfertigten Grundsätze nicht befremdend scheinen, nach denen wir festsetzten, *daſs die beständige Verbindung der Objekte ihre ursachliche Verknüpfung bestimmt* und *) *daſs, eigentlich zu reden, nichts einander widerstreitet, als Existenz und Non-Existenz oder Daseyn und Nicht-Daseyn.* Wenn sich nun Dinge nicht widerstreiten, so ist kein Hinderniſs einer

*) Th. 1. Abschn. 5.

einer beftändigen Verbindung da, wovon das Verhältnifs der Urfache und Wirkung ganz und gar abhängt.

Da es alfo bei allen Objekten möglich ift, dafs fie Urfachen oder Wirkungen von einander werden können, fo wird es nützlich feyn, einige allgemeine Regeln feftzufetzen, nach welchen wir erkennen können, wenn fie es wirklich find. Alfo

1. Urfache und Wirkung müffen in Raum und Zeit an einander grenzen.

2. Die Urfache mufs eher feyn, als die Wirkung.

3. Es mufs eine beftändige Vereinigung zwifchen der Urfache und der Wirkung feyn. Diefe Eigenfchaft ift es, welche hauptfächlich das Verhältnifs beftimmt.

4. Diefelbige Urfache bringt auch immer diefelbige Wirkung hervor, und diefelbige Wirkung kann nie anders, als von derfelbigen Urfache entftehen. Diefes Princip beruhet auf der Erfahrung, und ift die Quelle der mehreften unfrer vernünftigen Erkenntniffe. Denn wenn wir durch eine deutliche und offenbare Erfahrung die Urfachen und Wirkungen einer Erfcheinung entdeckt haben, fo dehnen wir unfre Bemerkung fogleich unmittelbar auf jede Erfcheinung diefer Art aus, ohne auf die beftändige Wiederholung zu warten, durch welche zuerft der Begriff diefes Verhältniffes entftanden ift.

5. Noch

5. Noch ist ein andrer Grundsatz, welcher an dem vorigen hängt, nämlich, daſs, wenn verschiedene Dinge dieselbige Wirkung haben, dieses vermittelst einer gewissen Eigenschaft geschehen müsse, die ihnen gemein seyn muſs. Denn da gleiche Wirkungen gleiche Ursachen erfordern, so müssen wir die ursachliche Verknüpfung allemal demjenigen Umstande zuschreiben, worin wir eine Aehnlichkeit entdecken.

6. Das folgende Princip beruhet auf demselben Grunde.

Der Unterschied der Wirkungen zweier ähnlichen Dinge muſs von demjenigen Theile herkommen, worinnen sie unterschieden sind. Denn weil ähnliche Ursachen allemal ähnliche Wirkungen hervorbringen, so müssen wir schliessen, wenn wir unsre Erwartung in irgend einem Falle getäuscht finden, daſs diese Unregelmäſsigkeit von einer Verschiedenheit in den Ursachen herrühre.

7. Wenn ein Ding ab- oder zunimmt, mit der Ab- oder Zunahme seiner Ursache, so muſs es als eine zusammengesetzte Wirkung betrachtet werden, welche von den verschiedenen Theilen der Ursache herrührt. Man kann voraussetzen, daſs die Abwesenheit oder Gegenwart des einen Theils der Ursache auch allemal von der Abwesenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet ist. Diese beständige Verbindung beweiset hinlänglich, daſs der eine Theil die Ursache des andern ist. Jedoch müssen wir uns wohl in

in Acht nehmen, einen ſolchen Schluſs nicht aus wenigen Erfahrungen zu ziehen. Ein gewiſſer Grad Wärme giebt Vergnügen; wenn man dieſen Grad vermindert, ſo vermindert ſich auch das Vergnügen; aber es folgt nicht, daſs, wenn man ſie bis über einen gewiſſen Grad vermehrt, ſich die angenehme Empfindung gleicherweiſe vermehren werde; denn wir finden, daſs ſie in Unluſt ausartet.

8. Die achte und letzte Regel, welche ich erwähnen will, iſt, daſs ein Ding, welches eine Zeitlang bei ſeiner vollkommnen Exiſtenz ohne Wirkung iſt, nicht die einzige Urſache dieſer Wirkung iſt, ſondern daſs es noch den Beiſtand andrer Principien bedarf, welche ſeinen Einfluſs und ſeine Wirkſamkeit befördern müſſen. Denn da gleiche Wirkungen nothwendigerweiſe aus gleichen Urſachen folgen, und in Zeit und Raum an einander grenzen, ſo muſs eine kurze Scheidung derſelben ſogleich zeigen, daſs dieſe Urſachen nicht mehr vollſtändig ſind.

Dieſes iſt nun die ganze Logik, die ich als brauchbar in meinen Schlüſſen anzuwenden gedenke; und vielleicht war auch ſelbſt dieſe nicht einmal ſo nothwendig, ſondern hätte leicht von den natürlichen Principien unſres Verſtandes können vertreten werden. Unſre Meiſter der Schulen und Lehrer der Logik zeigen keine ſolche Erhabenheit über die gewöhnlichen Menſchen in ihrer Vernunft und in ihrer Geſchicklichkeit, daſs ſie uns dadurch eine Neigung beibringen ſollten, ihnen in dem Stu-

dio

dio eines langen Syſtems von Regeln und Vorſchriften nachzuahmen, um dadurch unſre Urtheilskraft zu regieren. Alle Regeln dieſer Art ſind leicht zu erfinden, aber auſserordentlich ſchwer in der Anwendung; und ſelbſt die Erfahrungsphiloſophie, welche doch die natürlichſte und einfachſte zu ſeyn ſcheint, erfordert die gröſste Stärke des menſchlichen Urtheilsvermögens. Da iſt keine Erſcheinung in der Natur, die nicht zuſammengeſetzt, und von ſo mancherlei verſchiedenen Umſtänden modificirt wäre, ſo daſs wir, um zu einem entſcheidenden Punkte zu gelangen, alles ſorgfältig abſondern müſſen, was überflüſſig iſt, und daſs wir durch immer neue Verſuche erforſchen müſſen, ob jeder Umſtand des erſten Verſuchs auch weſentlich dazu gehört. Dieſe neuen Verſuche müſſen dann wieder auf gleiche Art geprüft werden; ſo daſs die anhaltendſte Standhaftigkeit dazu gehört, um bei unſerm Unterſuchen beharrlich zu bleiben, und der gröſste Scharfſinn, um den rechten Weg unter den ſo mannichfaltigen, die ſich uns anbieten, zu wählen. Wenn dieſes nun der Fall in der Phyſik iſt, wie vielmehr wird er es nicht in der Pſychologie ſeyn, wo die Verwickelung der Umſtände weit gröſser iſt, und wo diejenigen Vorſtellungen und Geſinnungen, welche zu einer Handlung des Gemüths weſentlich gehören, ſo eingehüllt und ſo dunkel ſind, daſs ſie ſich oft der allerſchärfſten Aufmerkſamkeit entziehen, und nicht nur ihren Urſachen nach unerklärbar, ſondern ſelbſt ihrer Exiſtenz nach unbekannt ſind?

find? Ich beforge eher, dafs der kleine Fortfchritt, den ich durch meine Unterfuchungen mache, diefer Bemerkung mehr das Anfehen einer Vertheidigung meiner felbft, als einer Grofsfprecherei geben wird.

Wenn mich irgend etwas über diefen Punkt beruhigen kann, fo ift es das, dafs ich mich bemühe, die Sphäre meiner Erfahrungen, fo viel nur immer möglich, zu erweitern; um deswillen wird man nicht glauben, dafs es aufser meinem Wege liege, wenn ich hier das vernünftige Erkenntnifsvermögen der Thiere eben fo wohl unterfuche, als das der menfchlichen Gefchöpfe.

Sechzehnter Abfchnitt.

Von der Vernunft der Thiere.

Die nächfte Thorheit nach der, dafs man eine evidente Wahrheit ableugnet, ift, dafs man fich zu viel Mühe giebt, fie zu vertheidigen; und mir fcheint keine Wahrheit einleuchtender zu feyn, als dafs die Thiere mit einem Denkvermögen und mit Vernunft eben fo gut verfehen find, als die Menfchen. Die Beweife liegen in diefem Falle fo deutlich vor unfern Augen, dafs fie felbft der Dümmfte und Unwiffendfte nicht überfehen kann.

Alle unfre Schlüffe über Thatfachen gründen fich auf eine gewiffe Art von Analogie, welche uns beftimmt, von einer Urfache dieselbigen Erfolge

zu

zu erwarten, die wir von ähnlichen Ursachen schon vorher erfahren haben. Sind die Ursachen völlig einerlei, so ist die Analogie vollkommen, und man hält die daraus gezogene Folgerung für gewiss und unstreitig. Denn kein Mensch hegt den geringsten Zweifel, dass ein Stück Eisen, das er sieht, ebenfalls Schwere und Festigkeit haben werde, so wie er es in allen übrigen Fällen bemerkt hat. Sind aber die Dinge sich weniger ähnlich; so ist auch die Analogie weniger vollkommen, und der Schluss ist weniger zuverlässig; wiewol er noch immer einige Kraft hat, nach Proportion des Grades der Gleichartigkeit und Aehnlichkeit. Nach dieser Art zu schliessen werden die anatomischen Beobachtungen, die an einem Thiere gemacht werden, auf alle Thiere ausgedehnt; und es ist gewiss, dass, wenn zum Beispiel deutlich bewiesen ist, dass der Umlauf des Bluts in einem Thiere, als im Frosche oder Fische, wirklich sey, daraus eine starke Vermuthung entsteht, dass er in allen seyn werde. Diese analogischen Beobachtungen kann man nun noch weiter treiben, und auch auf die Materie anwenden, wovon wir gegenwärtig handeln; und eine Theorie, wodurch wir die Wirkungen des Verstandes, oder den Ursprung und den Zusammenhang der Gemüthsbewegungen in dem Menschen erklären, wird um so mehr Beifall verdienen, wenn wir finden, dass vermittelst derselbigen Theorie auch alle Erscheinungen in allen andern Thieren erklärt werden können.

Wir

Wir ſind uns bewuſst, daſs wir bei Erwählung gewiſſer Mittel zu gewiſſen Zwecken, durch Vernunft und Abſicht geleitet werden, und daſs wir nicht ohne es zu wiſſen und blos zufällig ſolche Handlungen begehen, die zur Erhaltung unſrer ſelbſt, zur Erreichung der Luſt und zur Vermeidung der Unluſt dienen. Wenn wir daher in Millionen Fällen andre Kreaturen ähnliche Handlungen thun, und ſie ſich nach ähnlichen Endzwecken beſtimmen ſehen, ſo zwingen uns alle Principien der vernünftigen Erkenntniſs der Wahrſcheinlichkeit mit unwiderſtehlicher Gewalt, auch das wirkliche Daſeyn einer ähnlichen Urſache zu glauben. Es iſt nach meiner Meinung völlig unnöthig, dieſen Beweis durch Aufzählung beſonderer Fälle zu erläutern. Die geringſte Aufmerkſamkeit verſchafft uns deren mehr, als wir brauchen. Die Aehnlichkeit zwiſchen den Handlungen der Thiere und der Menſchen iſt in dieſer Rückſicht ſo groſs, daſs wir nur die nächſte Handlung des erſten Thiers, das uns einfällt, vornehmen dürfen, um eine unleugbare und ſichere Beſtätigung der gegenwärtigen Theorie zu finden.

Dieſe Theorie iſt auch eben ſo nützlich, als leicht, und verſchafft uns eine Art von Probierſtein, wodurch wir jedes Syſtem in dieſer Art der Philoſophie prüfen können. Wir ſchlieſsen von der Aehnlichkeit der äuſserlichen Handlungen der Thiere mit unſern eignen, daſs ihre innerlichen ebenfalls den unſrigen ähnlich ſeyn werden; und wenn

wenn wir daſſelbige Princip des Schlieſsens einen Schritt weiterhin anwenden, ſo werden wir ſchlieſsen, daſs, weil unſre innerlichen Handlungen ſich ähnlich ſind, auch die Urſachen, von welchen ſie herkommen, einander ähnlich ſeyn müſſen. Wenn wir alſo eine Hypotheſe für geſchickt halten, eine Gemüthshandlung zu erklären, die Menſchen und Thieren gemein iſt, ſo müſſen wir dieſelbe Hypotheſe bei beiden gelten laſſen; und ſo wie jede wahre Hypotheſe dieſe Probe aushalten muſs, ſo getraue ich mir zu behaupten, daſs keine falſche je im Stande ſeyn wird, ſie zu beſtehen. Der gemeine Fehler derer Syſteme, welche die Philoſophen gebraucht haben, um von den Handlungen des Gemüths Rechenſchaft zu geben, iſt, daſs ſie bei dem Denken ſolche Subtilitäten und Feinheiten annehmen, daſs die Möglichkeit davon nicht nur die Fähigkeit der bloſsen Thiere, ſondern auch ſelbſt der Kinder und des gemeinen Volks in unſerm eignen Geſchlechte weit überſchreitet; welche doch derſelben Bewegungen und derſelben Gemüthsveränderungen fähig ſind, als Perſonen von dem vollkommenſten Geiſte und dem ausgebildetſten Verſtande. Dergleichen Subtilitäten ſind ein klarer Beweis von der Falſchheit eines Syſtems, ſo wie umgekehrt die Simplicität und Leichtigkeit ein Beweis für die Wahrheit einer Theorie ſind.

Laſſet uns alſo unſer gegenwärtiges Syſtem über die Natur des Verſtandes dieſer entſcheidenden Probe unterwerfen, und laſst uns ſehen, ob es uns

uns für die Erkenntnifsart der Thiere eben fo gut einen Erklärungsgrund geben wird, als für die Erkenntniffe der Menfchen.

Hier müffen wir einen Unterfchied machen zwifchen folchen Handlungen der Thiere, die von ganz gemeiner Art find, und mit ihren gewöhnlichen Fähigkeiten übereinzuftimmen fcheinen, und zwifchen folchen, die aufserordentliche Beifpiele ihrer Scharffichtigkeit find, und die fie bisweilen um ihrer Selbfterhaltung oder der Fortpflanzung ihres Gefchlechts willen begehen. Ein Hund, welcher Feuer und fteile Abfchüffe vermeidet, der vor Fremden läuft und feinen Herrn liebkofet, giebt uns ein Beifpiel der erftern Art. Ein Vogel, der mit fo vieler Sorgfalt und Gefchicklichkeit einen Ort und Materialien zu feinem Nefte fucht, und eine beftimmte Zeit zu einer bequemen Jahrszeit auf feinen Eiern fitzt, und fie mit aller Vorficht, deren ein Chymiker bei dem feinften Verfuche nur fähig ift, brütet, giebt uns ein deutliches Beifpiel der andern Art.

Was die erfte Art der Handlungen anbetrifft, fo behaupte ich, dafs fie von einer Schlufsfolge herrühren, die an fich felbft von derjenigen, die in der menfchlichen Natur erfcheint, nicht verfchieden ift, und welche auf eben den Grundfätzen beruhet. Zu allererft ift nothwendig, dafs ihrem Gedächtniffe oder ihren Sinnen unmittelbar eine Impreffion vorgeftellt werde, die der Grund ihres Urtheils feyn könne. Aus dem Tone der Stimme

 fchliefst

schliesst der Hund auf seines Herrn Zorn, und sieht seine Strafe vorher. Von einer gewissen Empfindung, die ihm sein Geruch verursacht, urtheilt er, dass sein Wildpret nicht weit von ihm seyn müsse.

Zweitens ist der Schluss, den er aus der gegenwärtigen Impression zieht, auf Erfahrung und auf seine Beobachtung der Verbindung der Dinge in vergangenen Fällen gebauet. So wie sich die Erfahrung verändert, so ändert er seine Schlüsse. Lasst eine Zeitlang auf ein gewisses Zeichen oder auf eine gewisse Bewegung ein Klopfen folgen, und hernach auf ein andres Zeichen; und er wird gewiss nach und nach verschiedene Schlüsse seiner neuesten Erfahrung gemäs daraus ziehen.

Es scheint also offenbar zu seyn, dass so wohl Thiere als Menschen einige Dinge aus der Erfahrung lernen, und aus der Erfahrung schliessen, dass dieselbigen Erfolge auch immer aus denselbigen Ursachen entspringen. Durch dieses Princip werden sie mit den alltäglichen Eigenschaften der äussern Objekte bekannt, und sammeln sich von ihrer Geburt an, nach und nach eine Erkenntniss von der Natur des Feuers, des Wassers, der Erde, der Steine, der Höhe und Tiefe u. s. w., und von den Wirkungen, welche aus ihren Operationen entstehen. Die Unwissenheit und Unerfahrenheit der Jungen ist deutlich unterschieden von der Geschicklichkeit und Scharfsinnigkeit der Alten, die durch lange Erfahrung gelernt haben, das Unangenehme

und

und Schädliche zu vermeiden, und dem nachzuftreben, was ihnen Bequemlichkeit oder Vergnügen verfchafft. Ein Pferd, das lange im Reuten geübt ift, lernt die Höhe und Breite genau kennen, über die es fpringen kann, und wird nie etwas wagen, das feine Stärke und Gefchicklichkeit überfteigt. Ein alter Jagdhund überläfst den ermüdendern Theil der Jagd den jüngern, und ftellt fich fo, dafs ihm der Haafe auf feiner Rückkehr in die Klauen fallen mufs; die Vermuthungen, die er bei diefer Gelegenheit macht, gründen fich auf nichts anders, als auf Beobachtung und Erfahrung.

Noch deutlicher kann man diefes an den Wirkungen der Zucht und des Abrichtens von den Thieren fehen, indem man ihnen durch eine gefchickte Anwendung von Belohnungen und Beftrafungen eine Reihe Handlungen beibringen kann, die ihren natürlichen Inftinkten und Neigungen geradezu widerfprechen. Oder ift es etwa nicht die Erfahrung, welche macht, dafs ein Hund fich vor dem Schmerze fürchtet, wenn ihr ihm drohet, oder wenn ihr die Peitfche aufhebt, ihn zu fchlagen? Ift es nicht ebenfalls die Erfahrung, welche macht, dafs er auf feinen Namen hört, und dafs er aus einem fo willkürlichen Zeichen fchliefst, dafs ihr vielmehr ihn als einen feiner Kammeraden meint, und dafs ihr die Abficht habt, ihn zu rufen, wenn ihr feinen Namen auf eine gewiffe Art, mit einem gewiffen Tone und Accente ausfprecht?

In allen diesen Fällen können wir sehen, dass das Thier aus einer Thatsache einen Schluss macht, der über das hinausgeht, was unmittelbar seine Sinne berührt, und dass sich dieser Schluss allemal auf vergangene Erfahrung gründet, indem das Geschöpf von dem gegenwärtigen Dinge dieselben Folgen erwartet, welche es durch Beobachtung schon bei ähnlichen Dingen gefunden hat.

Es ist unmöglich, dass diese Folgerung des Thiers, auf die Einsicht einer langen Reihe von Gründen oder Principien beruhen sollte, durch welche er schlösse, dass mit gleichen Objekten auch immer gleiche Erfolge verknüpft seyn müssten, und dass der Lauf der Natur in seinen Wirkungen immer gleichförmig seyn werde. Denn wenn es wirklich einige Beweisthümer von dieser Art giebt, so liegen sie doch gewiss viel zu versteckt, und sind viel zu abstrus, als dass sie von so unvollkommnen Wesen sollten bemerkt werden können. Die Thiere werden also gewiss nicht durch allgemeine Vernunftprincipien in diesen Folgerungen geleitet: aber auch die Kinder nicht; auch der größte Theil des menschlichen Geschlechts in seinen gewöhnlichen Handlungen und Urtheilen nicht: aber auch selbst die Philosophen nicht. Denn diese sind in dem handelnden Theile des Lebens in den hauptsächlichsten Stücken, mit dem gemeinen Menschen einerlei, und werden von einerlei Gesetzen regiert. Die Natur musste für ein leichteres Triebrad sorgen, das von allgemeinerm Gebrauch und sicherer

in

in der Anwendung war, als die fich fpät entwickelnde abftrakte Vernunft; eine Handlung von fo unendlicher Wichtigkeit im Leben, wie das Schliefsen der Wirkungen aus ihren Urfachen ift, konnte fie unmöglich dem ungewiffen Laufe der Vernunftfchlüffe und des Räfonnements anvertrauen. Ift diefes in Anfehung der Menfchen gewifs, fo fcheint es in Beziehung auf die niedrigere thierifche Natur noch gewiffer zu feyn; und fteht der Schlufs bei dem einen Falle einmal recht feft, fo ift nach allen Regeln der Analogie fehr ftark zu vermuthen, dafs er auch in allen übrigen ohne Ausnahme und Vorbehalt gelten werde. Die Gewohnheit ift es allein, welche die Thiere antreibt, bei einem Dinge, das ihre Sinne afficirt, fich dasjenige zum Voraus vorzuftellen, was es gewöhnlich begleitet, und was ihre Einbildungskraft zwingt, bei der Erfcheinung des einen das andre fich auf die ganz eigenthümliche Art vorzuftellen, die wir Glauben nennen. Man kann von diefer Wirkung keine andre Erklärung geben. Der Grund davon ift in allen empfindenden Wefen, die uns durch Erfahrung bekannt find, fo wohl höherer als niederer Ordnung, einerlei *).

Lafst

*) Da alle Schlüffe in Anfehung der Thatfachen oder der Urfachen allein von der Gewohnheit herrühren, fo kann man fragen, wie es zugeht, dafs die Thiere von den Menfchen im Schliefsen fo weit übertroffen werden, und warum unter den Menfchen

Laſst einmal einen Philoſophen einen Verſuch machen, und ihn die Handlung des Gemüths erklären, welche wir Glauben nennen, laſst ihn einmal eine Erklärung von den Gründen geben, von welchen er herkömmt, ohne daſs er den Einfluſs der

Menſchen ſelbſt einer den andern ſo ſehr übertrifft. Hat nicht dieſelbige Gewohnheit auch denſelbigen Einfluſs auf alle?

Wir wollen hier ganz kurz den groſsen Unterſchied des Verſtandes unter den Menſchen zu erklären ſuchen: denn hieraus wird auch der Grund des Unterſchieds zwiſchen Menſchen und Thieren leicht begriffen werden.

1) Wenn wir eine Zeitlang gelebt haben, und an die Gleichförmigkeit der Natur gewöhnt ſind; ſo erlangen wir eine allgemeine Fertigkeit, allemal das Bekannte auf das Unbekannte anzuwenden, und uns vorzuſtellen, daſs das letztere dem erſtern gleiche. Vermöge dieſes allgemeinen durch Gewohnheit gegründeten Princips betrachten wir ſelbſt einen Verſuch als den Grund eines Schluſſes, und erwarten mit einem gewiſſen Grade von Gewiſsheit einen ähnlichen Erfolg, wenn nur der Verſuch genau veranſtaltet, und die wirkenden Dinge von allen fremden Umſtänden befreiet geweſen ſind. Man betrachtet es daher als eine Sache von groſser Wichtigkeit, die Folgen der Dinge zu beobachten; und da ein Menſch den andern an Aufmerkſamkeit, Gedächtniſs und Beobachtungsgeiſt weit übertrifft, ſo wird dieſes einen ſehr groſsen Unterſchied unter ihren vernünftigen Erkenntniſſen machen.

2) Wenn

der Gewohnheit auf die Einbildungskraft dabei zu Hülfe nimmt, und lafst ihn fodann feine Hypothefe auf Menfchen und Thiere zugleich anwenden; und wenn ihm diefes gelungen ift, fo verfpreche ich, mich fogleich zu feiner Meinung zu bekennen. Aber

2) Wenn ein Zufammenflufs von vielen Urfachen da ift, die fämmtlich nur Eine Wirkung hervorbringen, fo kann ein Subjekt mehrere davon begreifen, als ein andres, es kann der eine gefchickter feyn, das ganze Syftem der Urfachen zu faffen, und ihre Folgen richtig abzuleiten.

3) Der eine Menfch kann eine Kette von Schlüffen länger verfolgen, als der andre.

4) Wenig Menfchen können das Denken lange aushalten, ohne dabei die Begriffe zu verwirren, und den einen für den andern zu nehmen; und von diefer Schwachheit giebt es verfchiedene Grade.

5) Der Umftand, von welchem die Wirkung abhängt, ift oft in andern Umftänden, welche fremd find und von aufsen kommen, verfteckt. Die Abfonderung deffelben erfordert daher oft grofse Aufmerkfamkeit, Sorgfalt und Scharffinn.

6) Es ift eine fehr kitzliche Unternehmung, aus einzelnen Beobachtungen allgemeine Grundfätze zu machen; und es ift nichts gewöhnlicher, als dafs Menfchen aus Uebereilung oder wegen der Eingefchränktheit ihrer Erkenntnifs, indem fie das Objekt nicht von allen Seiten erwägen, Fehler hierin begehen.

7) In Schlüffen nach der Analogie wird derjenige, der die gröfste Erfahrung oder die gröfste Gefchick-

Aber zu gleicher Zeit fordere ich es auch als eine billige Bedingung, daſs mein Syſtem, wenn es das einzige iſt, das allen dieſen Zwecken entſpricht, als befriedigend und überzeugend angenommen werden möge. Daſs es aber das einzige ſey, iſt ohne fernern Beweis klar. Die Thiere erkennen gewiſs niemals eine reale Verknüpfung unter den Objekten. Sie ſchlieſsen alſo nach Erfahrung von dem einen auf das andre. Sie können niemals aus objektiven Gründen einen allgemeinen Schluſs machen, daſs ſolche Dinge, die ſie nicht erfahren haben, denen ähnlich ſeyn werden, wovon ſie Erfahrung gehabt haben. Die Erfahrung wirkt alſo allein vermittelſt der Gewohnheit auf ſie. Alles dieſes war hinlänglich einleuchtend in Beziehung auf den Menſchen; und in Anſehung der Thiere iſt nicht der geringſte Grund da, hier einen Irrthum zu vermuthen; und man muſs geſtehen, daſs dieſes eine ſtarke

Geſchicklichkeit hat, ſich auf eine Menge analoger Fälle ſogleich zu beſinnen, der beſte ſeyn.

8) Die Neigungen, welche von Vorurtheilen, Erziehung, Leidenſchaft, Partheilichkeit u. ſ. w. herrühren, ſind dem einen Subjekte mehr eigen, als dem andern.

9) Bücher und Umgang erweitern den Bezirk der Erfahrung und der Gedanken bei dem einen weit mehr, als bei dem andern.

Man würde leicht noch mehrere Umſtände entdecken können, die einen Unterſchied des Verſtandes bei den Menſchen bewirken.

ftarke Beftätigung, oder vielmehr ein unüberwindlicher Beweis meines Syftems fey.

Allein obgleich die Thiere viele ihrer Erkenntniffe der Erfahrung zu verdanken haben, fo bekommen fie doch auch viele unmittelbar von der Natur; welche die Fähigkeiten, die fie bei gewöhnlichen Gelegenheiten beweifen, weit überfteigen, und in welchen fie, auch bei der längften Uebung und Erfahrung, wenig oder gar nicht weiter kommen. Wir nennen diefe Inftinkte, und bewundern fie als etwas ganz Aufserordentliches, das durch keine Unterfuchung des menfchlichen Verftandes befriedigend erklärt werden kann. Aber unfre Verwunderung wird vielleicht aufhören oder fich wenigftens vermindern, wenn wir erwägen, dafs unfer Vermögen, aus der Erfahrung zu fchliefsen, das wir mit den Thieren gemein haben, und wovon unfer ganzes handelndes Leben abhängt, nichts als eine Art von Inftinkt oder mechanifcher Kraft fey, die in uns wirkt, ohne dafs wir felbft fie kennen; und die in ihren vornehmften Wirkungen nicht durch folche Verhältniffe oder Vergleichungen der Begriffe gewirkt wird, welche die eigenthümlichen Gegenftände unfrer intellektuellen Fähigkeiten find. Ob es gleich ein verfchiedener Inftinkt ift, fo ift dasjenige, welches den Menfchen das Feuer vermeiden lehrt, doch eben fo wohl ein Inftinkt, als dasjenige, was dem Vogel mit fo vieler Genauigkeit die Kunft beibringt, feine Eier auszubrüten, und die ganze Oekonomie und die Ordnung,

feine

seine Jungen zu ernähren. Ja die ganze Vernunft selbst ist nichts, als ein wundervoller unerklärlicher Instinkt in unsrer Seele, der uns eine gewisse Menge von Begriffen zuführt, und sie nach ihren besondern Lagen und Verhältnissen mit besondern Eigenschaften versieht.

Vier-

Vierter Theil.

Von den skeptischen und andern philosophischen Systemen.

Erster Abschnitt.

Von dem Skepticismus in Ansehung der Vernunft.

In allen demonstrativen Wissenschaften sind die Gesetze gewiss und untrüglich; aber wenn wir sie anwenden, so kann es vermöge unsrer ungewissen und trüglichen Fähigkeiten leicht geschehen, dass wir von ihnen abweichen und in Irrthum fallen. Daher müssen wir nach jedem Schlusse ein neues Urtheil fällen, das unser erstes Urtheil oder den Glauben daran wieder zweifelhaft macht und läutert; und wir müssen unsern Gesichtspunkt immer mehr erweitern, um eine Art von Geschichte von allen den Fällen zu erhalten, wo uns unser Verstand getäuscht hat, verglichen mit denen, wo sein Zeugniss richtig und treu war. Unsre Vernunft muss als eine Art von Ursache betrachtet werden, wovon die Wahrheit die natürliche Wirkung ist; aber als eine solche, welche durch die Unterbrechung andrer Ursachen und durch die Unbeständigkeit unsrer Seelenkräfte öfters gehindert werden kann.

Dem-

Demnach wird alfo alle Erkenntnifs nur eine wahrfcheinliche Erkenntnifs feyn können; und diefe Wahrfcheinlichkeit ift gröfser oder kleiner, je nachdem wir unfern Verftand als wahrhaftig oder als betrügerifch durch Erfahrung erkannt haben, und nachdem die Frage felbft einfach und leicht, oder zufammengefetzt und fehr verwickelt ift.

Kein Algebraift und kein Mathematiker ift fo erfahren in feiner Wiffenfchaft, dafs er ein völliges Vertrauen auf eine Wahrheit, die er erft entdeckt hat, fetzen, oder fie für etwas mehr als blofse Wahrfcheinlichkeit ausgeben könnte. Mit jedem Male, da er feine Beweife wieder durchgeht, wächft fein Vertrauen; aber doch noch weit mehr durch den Beifall feiner Freunde; und den höchften Grad der Zuverficht gewinnt er durch den allgemeinen Beifall und durch die allgemeine Beiftimmung der gelehrten Welt. Nun ift aber offenbar, dafs diefes allmälige Wachfen der Ueberzeugung nichts ift, als ein Zufatz neuer Wahrfcheinlichkeiten, und dafs es blos von der beftändigen Vereinigung der Urfachen und Wirkungen nach der vergangenen Erfahrung und Beobachtung herrührt.

In Rechnungen von einiger Länge oder Wichtigkeit trauet der Kaufmann felten der untrüglichen Gewifsheit der Zahlen mit vollkommner Sicherheit; fondern er bringt durch die künftlichen Einrichtungen im Rechnen eine gröfsere Wahrfcheinlichkeit hervor, als welche Gefchicklichkeit und Erfahrenheit des Rechnungsführers geben können. Denn das

das ift offenbar fchon ein Grad von Wahrfcheinlichkeit; ob er gleich noch ungewifs und veränderlich ift, nach den verfchiedenen Graden feiner Gefchicklichkeit und nach der Länge der Rechnung. Da nun niemand behaupten wird, dafs unfre Ueberzeugung bei einem langen Zählen mehr als Wahrfcheinlichkeit ift, fo kann ich ficher behaupten, dafs es fchwerlich einen Satz in Anfehung der Zahlen giebt, von dem wir eine gröfsere Gewifsheit haben könnten. Denn es ift leicht möglich, durch allmäliges Zufammenziehen der Zahlen, die längften Additionsreihen zu den einfachften Aufgaben zurückzubringen, denn man kann fie in ein Exempel von zwei Reihen formiren; und eben darum laffen fich die beftimmten Grenzen zwifchen dem Wiffen und der wahrfcheinlichen Erkenntnifs nicht ganz beftimmt und genau angeben, und es ift nicht möglich, diejenige Zahl zu entdecken, wo die eine Erkenntnifsart fich endet und die andre fich anfängt. Dennoch aber ift wiffenfchaftliche und wahrfcheinliche Erkenntnifs von fo entgegengefetzter und widerfprechender Natur, dafs fie gar nicht unmerklich in einander übergehen können, denn fie können gar nicht getheilt werden, und müffen entweder ganz gegenwärtig oder ganz abwefend feyn. Denn wenn ein einzelner Theil gewifs wäre, der hinzukäme, fo würde es ein jeder feyn, folglich auch das Ganze oder die Totalfumme; man müfste denn behaupten wollen, das Ganze fey von allen feinen Theilen verfchieden. Ich hatte bisher

im-

immer gefagt, dafs diefes gewifs wäre; aber ich befinne mich, dafs es eben fo wie jede andre vernünftige Erkenntnifs ausarten und aus einer wiffenfchaftlichen Erkenntnifs eine blos wahrfcheinliche werden mufs.

Wenn alfo alles Wiffen fich zuletzt in Wahrfcheinlichkeit auflöfet, und diefelbige Natur von derjenigen Klarheit erhält, die im gemeinen Leben ftatt findet, fo müffen wir diefe letztere Art von Erkenntnifs noch unterfuchen, und fehen, auf welchen Gründen fie errichtet ift.

Bei jedem Urtheile, es mag nun blos wahrfcheinlich oder wiffenfchaftlich gewifs feyn, müffen wir allemal das erfte Urtheil, welches aus der Natur des Objekts genommen ift, durch ein andres aus der Natur des Verftandes berichtigen. Es ift zwar wahr, dafs ein Menfch von gefunden Sinnen und langer Erfahrung eine gröfsere Ueberzeugung von feinen Meinungen haben kann, und fie auch gewöhnlich hat, als ein fchwacher und unwiffender Menfch, und dafs unfre Meinungen auch bei uns felbft verfchiedene Grade des Anfehens haben, nach dem verfchiedenen Maafse der Vernunft und der Erfahrung, womit fie erkannt find. Aber felbft bei einem Menfchen von den beften Sinnen und der längften Erfahrung ift doch diefes Anfehen niemals ganz vollkommen; weil fich felbft ein folcher noch mancher Irrthümer aus der vorigen Zeit bewufst feyn, und daher für die Zukunft etwas Aehnliches beforgen mufs. Hier entfteht alfo eine

neue

neue Art von Wahrscheinlichkeit, wodurch die erste verbessert und in Ordnung gebracht, und ihr richtiges Maas und Verhältnifs bestimmt wird. So wie nun die Demonstration der Aufsicht der Wahrscheinlichkeit unterworfen ist, so ist die Wahrscheinlichkeit wieder mit einer neuen Prüfung, vermittelst einer Handlung des Nachdenkens, verbunden, worinnen die Natur unsres Verstandes und unsre Schlüsse von der ersten Wahrscheinlichkeit unsre Objekte werden.

Nachdem wir nun auf diese Art bei jeder Wahrscheinlichkeit ausser der ursprünglichen Ungewisheit, die dem Subjekte anhängt, noch eine neue Ungewisheit gefunden haben, die von der Schwäche desjenigen Vermögens herrührt, welches urtheilt, und nachdem wir diese zusammen verglichen haben, so verbindet uns unsre Vernunft, einen neuen Zweifel zuzulassen, der von der Möglichkeit hergenommen ist, dafs wir uns auch in der Schätzung der Wahrhaftigkeit und Treue unsrer Vermögen irren können. Dieses ist ein Zweifel, der uns unmittelbar aufstöfst, und den wir nothwendig, wenn anders unsre Vernunft bündig seyn soll, auf eine entscheidende Art auflösen müfsten. Allein wenn auch diese Entscheidung für unser vorher gefälltes Urtheil günstig ausfallen sollte, so gründet es sich doch auch nur auf Wahrscheinlichkeit, und mufs daher unsre erste Ueberzeugung immer noch wankend lassen, und mufs selbst wiederum durch einen vierten Zweifel derselben Art

wie-

wieder geschwächt werden, und so ins Unendliche, bis zuletzt gar nichts mehr von der ursprünglichen Wahrscheinlichkeit mehr übrig bleibt, so grofs wir immer ihren ersten Anfang voraussetzen, und so klein wir immer die Verringerung bei jedem neuen Grade der Ungewifsheit annehmen mögen. Kein endliches Ding kann bei einer ins Unendliche wiederholten Abnahme bestehen; indem selbst die ungeheuerste Gröfse, welche die menschliche Einbildungskraft fassen kann, auf diese Art in nichts verwandelt werden mufs. Unser erster Glaube mag daher noch so stark seyn, so mufs er unvermeidlich verschwinden, wenn er durch so viele neue Untersuchungen mufs, wovon ihm jede etwas von seiner Stärke und Kraft benimmt. Wenn ich über die natürliche Trüglichkeit meiner Urtheilskraft nachdenke, so habe ich weniger Vertrauen zu meinen Meinungen, als wenn ich die Objekte erwäge, über welche ich urtheile; und wenn ich ferner fortfahre, eine genaue Prüfung mit jeder nach und nach erfolgten Schätzung meiner Vermögen vorzunehmen, so erfordern alle logische Regeln eine kontinuirliche Verminderung des Glaubens und der Gewifsheit, so dafs zuletzt ganz und gar nichts mehr davon übrig bleibt.

Sollte mich jemand fragen, ob ich von diesen Sätzen ganz gewifs überzeugt wäre, welche ich mit so vieler Mühe einzuprägen suche, und ob ich wirklich einer von denen Skeptikern wäre, welche glauben, dafs alles ungewifs ist, und dafs unser

Ur-

Urtheil schlechterdings in keinem Stücke einen sichern Maasstab der Wahrheit und Falschheit hat; so würde ich antworten, dass diese Frage ganz überflüssig sey, und dass weder ich, noch irgend ein andrer Mensch jemals aufrichtig und beständig dieser Meinung zugethan gewesen. Die Natur hat uns durch eine absolute und unvermeidliche Nothwendigkeit eben so wohl zum Urtheilen, als zum Athmen und Fühlen bestimmt; und wir können uns eben so wenig enthalten, gewisse Dinge, welche vermöge der auf Gewohnheit gegründeten Verknüpfung mit einer Impression zusammenhängen, uns lebhafter und stärker vorzustellen, als wir es verhindern können, im wachenden Zustande zu denken, oder die uns umgebenden Körper zu sehen, wenn wir unsre Augen bei hellem Sonnenscheine darauf richten. Wer sich also die Mühe giebt, die Spitzfindigkeiten dieses totalen Skepticismus zu widerlegen, der streitet in der That, ohne einen Gegner zu haben, und bemüht sich durch Vernunftbeweise ein Vermögen zu begründen, das die Natur schon vorher dem Gemüthe eingepflanzt und unvermeidlich gemacht hat.

Meine Absicht bei der so sorgfältigen Darstellung der Beweise dieser phantastischen Sekte geht blos dahin, dem Leser die Wahrheit meiner Hypothese empfinden zu lassen, d a s s a l l e u n s r e E r k e n n t n i s s e v o n U r s a c h e u n d W i r k u n g s i c h b l o s u n d a l l e i n a u f G e w o h n h e i t g r ü n d e n; und d a s s der Glau-

be mehr eine Handlung des sinnlichen, als des denkenden Theils unsrer Natur sey. Ich habe hier bewiesen, dass dieselbigen Grundsätze, welche machen, dass wir über etwas ein entscheidendes Urtheil fällen, und diese Entscheidung durch die Erwägung unsres Genies und unsrer Fähigkeiten und der Lage unsres Gemüths verbessern können, wenn wir das Ding prüfen; ich sage, ich habe erwiesen, dass eben diese Grundsätze, wenn sie weiter getrieben und auf jedes neue durch Nachdenken entstandenes Urtheil angewendet werden, durch eine kontinuirliche Verminderung der ursprünglichen Evidenz allen Glauben und alles Meinen zuletzt in nichts verwandeln und jede Art der Ueberzeugung aufheben. Wenn also der Glaube eine blosse Handlung des Denkvermögens wäre, und keine besondere Art der Vorstellung oder kein Hinzukommen der Kraft und Lebhaftigkeit dazu gehörte, so müsste er sich unvermeidlich selbst zerstören, und in jedem Falle in einer gänzlichen Aufhebung alles Urtheilens endigen. Da nun aber die Erfahrung einen jeden, der es der Mühe werth achtet, die Sache zu prüfen, hinlänglich überführt, dass seine Ueberzeugung immer fortdauert, wenn er gleich in meinen Beweisen keinen Fehlschluss antrifft, und dass er immer wie gewöhnlich fortdenkt und schliesst; so kann er hieraus sicher schliessen, dass seine Erkenntniss und sein Glaube eine Empfindung oder eine besondere Art der Wahrnehmung ist,

welche

welche unmöglich durch blofse Begriffe und Reflexionen umgestofsen werden kann.

Aber, könnte man vielleicht hier fragen, wie geht es zu, dafs selbst bei meiner Hypothese die oben aus einander gesetzten Beweise nicht eine gänzliche Aufhebung des Urtheilens erzeugen, und warum behält das Gemüth doch immer einen gewissen Grad der Ueberzeugung in dem Subjekte? Denn da diese neuen wahrscheinlichen Urtheile, welche die ursprüngliche Evidenz immer mehr und mehr schwächen, auf denselbigen Principien, sowohl des Denkens als Empfindens beruhen, als das ursprüngliche Urtheil, so scheint unvermeidlich zu folgen, dafs sie die Ueberzeugung auf alle Fälle aufheben müssen, und dafs sie durch den Widerstreit der Gedanken oder der Empfindungen das Gemüth in eine gänzliche Ungewifsheit versetzen müssen. Ich setze den Fall, es werde mir eine Frage vorgelegt; nachdem ich nun die Impressionen meiner Sinne und meines Gedächtnisses durchgegangen bin, und meine Gedanken dadurch auf solche Objekte gebracht habe, die mit jenen gewöhnlich verbunden sind, so fühle ich, dafs mich eine stärkere und gewaltigere Empfindung auf die eine, als auf die andre Seite zieht. Diese starke Vorstellung bestimmt mich zu dem ersten entscheidenden Urtheile. Ich fange nun dieses Urtheil aufs neue an zu untersuchen, und finde nach der Erfahrung, dafs es zuweilen richtig, zuweilen irr g ist; ich mufs es also als etwas ansehen, das durch zwei wider-

streitende Principien oder Ursachen bestimmt ist, wovon einige zur Wahrheit, andre zum Irrthume führen; indem ich nun diese widerstreitenden Ursachen gegeneinander abwäge, so vermindre ich durch ein neues wahrscheinliches Urtheil die Gewissheit meiner ersten Entscheidung. Diese neue Wahrscheinlichkeit ist nun wieder derselben Verminderung fähig, als die vorhergehende, und so ins Unendliche. Es frägt sich also, wie es zugeht, dass wir nach allem diesem dennoch einen Grad des Glaubens behalten, welcher zu unserm Zwecke, sowohl in der Philosophie als im gemeinen Leben gross genug ist.

Hierauf antworte ich, dass nach der ersten und zweiten Entscheidung, wo unsre Gemüthshandlung anfängt gezwungen und unnatürlich zu werden, und die Begriffe schwach und dunkel sind, ihr Einfluss auf die Einbildungskraft, und die Stärke, die sie den Gedanken verleihen oder nehmen, keineswegs mehr gleich ist, obgleich die Principien der Urtheilskraft und das Wägen der entgegengesetzten Ursachen bei dem ersten Anfange dasselbe ist. So bald nun das Gemüth zu seinen Objekten nicht mit Leichtigkeit und Bequemlichkeit gelangt, so haben dieselben Principien nicht mehr dieselbe Wirkung, welche sie bei einer mehr natürlichen Vorstellung der Begriffe haben, und die Einbildungskraft fühlt nicht mehr einen so starken Eindruck, der denen proportionirlich wäre, welche

von

von den gewöhnlichen Urtheilen und Meinungen des Menſchen herrühren. Die Aufmerkſamkeit der Seele iſt zu ſehr geſpannt; die Lage des Gemüths unbequem; und die Lebensgeiſter werden aus ihrem natürlichen Gleiſe gebracht, ihre Bewegungen werden nicht durch dieſelben Geſetze beſtimmt, wenigſtens nicht in dem Grade, wie wenn ſie in ihren gewöhnlichen Kanälen flieſsen.

Wer ähnliche Beiſpiele verlangt, wird keine groſse Mühe haben, ſie zu finden. Die gegenwärtige Materie der Metaphyſik wird uns hinlänglich damit verſehen. Derſelbige Beweis, der in einem Diskours über die Geſchichte oder Politik überzeugend geſchienen haben würde, hat in abſtraktern Materien wenig oder keinen Einfluſs, ſelbſt wenn ſie vollkommen begriffen werden; und dieſes deswegen, weil, um ſie zu faſſen, ein mühſames Studium, eine ſtarke Anſtrengung des Denkens erfordert wird; und dieſe Anſtrengung ſtört die Wirkung unſrer Meinungen, wovon unſer Glaube abhängt. In andern Dingen iſt der Fall derſelbe. Das Anſtrengen der Aufmerkſamkeit hindert den regelmäſsigen Fluſs der Leidenſchaften und Meinungen. Ein tragiſcher Dichter, der ſeine Perſonen in ihrem Unglück, als ſehr unterhaltend und witzig aufſtellen wollte, würde nie ein Intereſſe erregen. So wie die Bewegungen der Seele das ſubtile Denken und Spekuliren nicht zulaſſen, ſo ſind hinwiederum die letztern Handlungen der Seele den Gemüthsbewegungen eben ſo nachtheilig. Sowohl die Seele als der Kör-

per

per fcheinen mit einem gewiffen beftimmten Grade von Kraft und Thätigkeit verfehen zu feyn, die fie niemals auf eine Handlung verwenden, ohne auf Koften der übrigen. Die Wahrheit hiervon leuchtet noch mehr ein in Fällen, wo die Handlungen von ganz verfchiedener Natur find, weil in diefem Falle die Kraft der Seele nicht nur behindert wird, fondern auch ihre Anlage und Fertigkeit des Handelns ändert, fo dafs wir unfähig werden, plötzlich von der einen zu der andern überzugehen, und noch mehr, fie beide auf einmal auszuüben. Kein Wunder alfo, dafs die Ueberzeugung, welche aus einer fubtilen Spekulation entfteht, fich um fo viel verringert, als die Kraft wegnimmt, welche die Einbildungskraft zur Spekulation nöthig hat, um fie in allen ihren Theilen zu faffen. Da der Glaube eine lebhafte Vorftellung ift, fo kann er nie vollftändig feyn, wenn er nicht auf etwas Leichtes und Natürliches gegründet ift.

Diefes halte ich für den wahren ftatus quaeftionis, und kann alfo den Ausweg nicht billigen, welchen fich einige in Anfehung der Skeptiker erlauben, die alle ihre Einwürfe ohne weitere Unterfuchung und Prüfung auf einmal verwerfen. Wenn, fagen fie, die Vernunftfchlüffe der Skeptiker ftark find, fo ift diefes ja eben ein Beweis, dafs die Vernunft einige Kraft und Stärke hat: wenn fie aber fchwach find, fo können fie nie hinreichen. Diefes Argument ift nicht paffend, denn wenn die Schlüffe der Skeptiker fonft möglich wären und fich nicht

nicht durch ihre Spitzfindigkeit zerstörten, so würden sie beides nach einander bald stark, bald schwach seyn, nach der jedesmaligen Stimmung des Gemüths. Zuerst ist die Vernunft im Besitze des Throns, giebt Gesetze und legt Befehle auf, mit absoluter Gewalt und Auktorität. Ihr Feind muss daher Schutz unter ihrer Bedeckung suchen, und von Vernunftgründen Gebrauch machen, um die Falschheit und Schwachheit der Vernunft zu beweisen, und dadurch verschaft er sich gleichsam unter ihrer Unterschrift und Siegel ein Patent. Dieses Patent hat anfänglich so viel Auktorität, als gegenwärtig und unmittelbar die Vernunft hat, von der es herrührt. Da es aber nach der Voraussetzung der Vernunft widerspricht, so verliert es nach und nach die Stärke dieser herrschenden Gewalt und zu gleicher Zeit auch ihre eigne; bis sie zuletzt beide vermittelst einer regulären und ordentlichen Abnahme in nichts verschwinden. Die Gründe der Skeptiker und der Dogmatiker sind also von einerlei Art, ob sie gleich in ihren Wirkungen und Bestreben einander widerstreiten, so dass wenn der Dogmatiker stark ist, so findet er einen Feind von gleicher Kraft an dem Skeptiker, der es mit ihm aufnimmt; und da ihre Kräfte im Anfange gleich sind, so bleiben sie es auch immer fort, so lange sie wirklich sind; und keiner von ihnen verliert im Streit etwas an Kraft, was er nicht von seinem Gegner in eben dem Maasse wieder bekäme. Es ist daher ein Glück, dass die Natur die Kraft aller skepti-

schen

schen Gründe bei Zeiten bricht, und ihnen keinen beträchtlichen Einfluss auf den Verstand verstattet. Müssten wir uns der Selbstzerrüttung dieser Argumente gänzlich überlassen; so könnte dieselbe nicht eher statt finden, als bis sie zuerst alle Ueberzeugung aufgehoben, und die menschliche Vernunft gänzlich würden vernichtet haben.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Skepticismus in Ansehung der Sinne.

So fährt also der Skeptiker immer fort durch Vernunft zu denken und zu glauben, wenn er gleich behauptet, dass er seine Vernunft durch Vernunft nicht vertheidigen könne; und nach derselbigen Regel muss er dem Princip über die Wirklichkeit der Körper beistimmen, ohnerachtet er keine Ansprüche machen kann, ihre Wahrhaftigkeit durch philosophische Beweise darzuthun. Die Natur hat dieses nicht seiner Wahl überlassen, und hat es ohne Zweifel für eine Sache von zu grosser Wichtigkeit gehalten, als dass es unsern ungewissen Schlüssen und Spekulationen hätte sollen anvertrauet werden. Wir können wohl fragen: **Welche Ursachen bestimmen uns an die Wirklichkeit der Körper zu glauben?** aber umsonst werden wir fragen: **ob es Körper gebe**

be oder nicht? Diefes ift ein Punkt, den wir bei allen unfern Erkenntniffen fchon als ausgemacht annehmen müffen.

Der Gegenftand unfrer gegenwärtigen Unterfuchung betrifft alfo die Urfachen, welche uns antreiben, an die Wirklichkeit der Körper zu glauben; und ich will meine Schlüffe über diefen Punkt mit einer Unterfcheidung anfangen, welche beim erften Anblick überflüffig fcheinen kann, die aber fehr viel zum vollkommnen Verftändnifs deffen was folgt, beitragen wird. Wir müffen folgende zwei Fragen, die gewöhnlich vermengt werden, jede insbefondere prüfen, nämlich warum wir den Dingen eine kontinuirliche Exiftenz, felbft alsdann beilegen, wenn fie unfern Sinnen nicht gegenwärtig find; und warum wir annehmen, dafs fie eine von unfrer Seele und den Vorftellungen verfchiedene Wirklichkeit haben. Unter dem letztern Kapitel begreife ich ihre Lage eben fowohl, als ihre Verhältniffe, ihre äuffere Stellung nicht minder als die Unabhängigkeit ihrer Exiftenz und ihrer Wirkungen. Diefe zwei Fragen über die kontinuirliche und unterlchiedene Exiftenz der Körper find innigft mit einander verknüpft. Denn wenn die Objekte unfrer Sinne fortfahren wirklich zu feyn, felbft alsdann, wenn fie nicht wahrgenommen werden, fo ift ihre Exiftenz von dem Laufe unfrer Gedanken unabhängig, und von der Vorftellung verfchieden: und umgekehrt, wenn ihre Exiftenz von der Wahrnehmung unabhängig und ver-

verfchieden ift, fo müffen fie fortfahren wirklich zu feyn, wenn fie auch gleich nicht wahrgenommen werden. Aber obgleich die Entfcheidung der einen Frage auch zugleich die andre mit entfcheidet; fo wollen wir doch, um die Principien der menfchlichen Natur, auf welchen die Entfcheidung beruhet, defto leichter zu entdecken, diefe Unterfcheidung beibehalten, und erwägen, ob Sinne, Vernunft oder Einbildungskraft die Meinung von einer kontinuirlichen oder unterfchiedenen Wirklichkeit erzeugen. Diefes find die einzigen Fragen über diefe Materie, welche verftändlich find. Denn was den Begriff der äuffern Exiftenz betrifft, wenn fie für etwas genommen wird, das fpecififch von unfern Vorftellungen verfchieden ift; fo haben wir fchon oben *) deffen Ungereimtheit dargethan.

Um bei den Sinnen anzufangen, fo ift klar, dafs diefe Fähigkeiten den Begriff einer kontinuirlichen Exiftenz der Objekte, nachdem fie den Sinnen nicht mehr erfcheinen, nicht geben können. Denn das ift Contradictio in terminis und fetzt zum Voraus, dafs die Sinne noch fortführen zu wirken, felbft wenn fchon alle Art ihrer Wirkung aufgehört hätte. Diefe Fähigkeiten können alfo zwar, wenn fie in dem gegenwärtigen Falle einen Einflufs haben, den Begriff einer verfchiedenen, aber nicht den einer kontinuirlichen Exiftenz erzeugen; und müffen des-

*) Th. 2. Abfchn. 6.

deshalb ihre Impreſſionen entweder als Bilder und Vorſtellungen, oder als wirklich verſchiedene und äuſſere Dinge vorſtellen.

Daſs unſre Sinne ihre Impreſſionen nicht als Bilder eines verſchiedenen oder unabhängigen und äuſſerlichen Dinges vorſtellen, iſt offenbar; weil ſie uns nichts als eine einzelne Wahrnehmung zuführen, und uns nie die mindeſte Ahndung von einem andern Dinge auſſer derſelben geben. Eine einzelne Wahrnehmung kann nie anders den Begriff einer zwiefachen Exiſtenz erzeugen, als durch eine Folgerung, die entweder Vernunft oder Einbildungskraft macht. Wenn die Seele weiter ſieht, als das, was ihr unmittelbar erſcheint, ſo können ihre Schlüſſe nie auf die Rechnung der Sinne geſchrieben werden, und ihr Blick geht gewiſs allemal weiter, wenn ſie von einer einzelnen Wahrnehmung auf eine zwiefache Wirklichkeit oder auf zwei wirkliche Dinge ſchlieſst, und die Verhältniſſe der Aehnlichkeit und der urſachlichen Verknüpfung zwiſchen ihnen annimmt.

Wenn uns alſo unſre Sinne einen Begriff von verſchiedenen Wirklichkeiten zuführen, ſo muſs ein Betrug und eine Täuſchung daran Schuld ſeyn, daſs ſie uns die Impreſſionen als dergleichen wirkliche Dinge vorſtellen. Hierbei müſſen wir bemerken, daſs alle Senſationen ſo vom Gemüthe empfunden werden, wie ſie wirklich ſind, und daſs die Schwierigkeit, wenn wir zweifeln, ob ſie ſich als bloſse Impreſſionen oder als verſchiedene Objek-

te

te präfentiren, nicht ihre Natur betrifft, fondern nur ihre Verhältniffe und ihre Lage. Wenn nun die Sinne uns die Impreffionen als äuffere von uns unabhängige Objekte vorftellten, fo müfsten beide fowohl die Objekte als unfer eignes Selbft den Sinnen vorgeftellt werden, denn fonft könnten fie durch diefe Fähigkeiten gar nicht verglichen werden. Die Schwierigkeit liegt alfo darin, in wiefern unfer eignes Selbft ein Objekt unfrer Sinne werden kann.

Es ift gewifs, dafs keine Unterfuchung in der Philofophie abftrufer ift, als die über die Identität und über die Natur des vereinigenden Princips, welches eine Perfon beftimmt. Wir find fo wenig im Stande, diefe Frage blos durch unfre Sinne zu beftimmen, dafs wir uns vielmehr in die tieffte Metaphyfik einlaffen müffen, wenn wir eine befriedigende Antwort darauf geben wollen; und man weifs, dafs diefe Begriffe von dem Selbft und der Perfon gar nicht fixirt und beftimmt find. Es ift alfo ungereimt, fich einzubilden, dafs die Sinne jemals einen Unterfchied zwifchen unferm Selbft und den äuffern Objekten darthun können.

Hiernächft bedenke man noch, dafs alle Impreffionen, äufferliche und innerliche, Leidenfchaften, Begierden, Empfindungen, Luft und Unluft urfprünglich einen Sitz haben; und dafs fie, fo unterfchieden fie übrigens feyn mögen, doch fämtlich ihrer Wahrheit nach, als Impreffionen oder Vorftellungen erfcheinen. Und in der That, wenn

wir

wir die Sache recht erwägen, so kann es möglicherweise kaum anders seyn, und es läfst sich gar nicht denken, dafs uns unsre Sinne in der Lage und in den Verhältnissen mehr sollten täuschen können, als in der Natur unsrer Impressionen. Denn da uns alle Handlungen und Empfindungen des Gemüths durch unser Selbstbewufstseyn bekannt sind, so müssen sie nothwendig in jedem Stücke so erscheinen, wie sie wirklich sind, und so wirklich seyn, wie sie erscheinen. Ein jedes Ding, das vor dem Gemüthe als eine wirkliche Vorstellung erscheint, kann unmöglich dem Gemüthe als etwas andres Verschiedenes vorkommen. Denn das hiefse annehmen, dafs wir uns selbst alsdenn irren könnten, wenn wir das gröfste und innigste Bewufstseyn von einer Sache haben.

Aber, um nicht die Zeit über der Prüfung zu verlieren, ob es unsern Sinnen möglich sey, uns zu täuschen, und unsre Vorstellungen als etwas von uns selbst Verschiedenes d. h. als etwas Aeusserliches und von uns Unabhängiges vorzustellen; so lafst uns lieber gleich sehen, ob sie es wirklich thun, und ob dieser Irrthum von den Sinnen oder sonst von andern Ursachen herrühre.

Um mit der Untersuchung über die äussere Existenz anzufangen, so könnte man vielleicht sagen, dafs, die metaphysische Frage über die Identität einer denkenden Substanz bei Seite gesetzt, unser eigner Körper offenbar uns angehöre, und da verschiedene Impressionen dem Körper als äusserlich erschei-

erfcheinen, fo nehmen wir auch an, dafs fie auffer uns find. Das Papier, auf welchem ich jetzt fchreibe, ift auffer meiner Hand, der Tifch auffer dem Papiere, die Wände des Zimmers auffer dem Tifche, und indem ich meine Augen gegen das Fenfter richte, nehme ich einen grofsen Umfang von Feldern und Gebäuden auffer meinem Zimmer wahr. Aus allem diefem könnte man fchliefsen, dafs kein andres Vermögen erforderlich wäre, als die Sinne, um uns von der äuffern Exiftenz der Körper zu überzeugen. Allein um diefem Schluffe feine Kraft zu benehmen, dürfen wir nur folgende drey Betrachtungen in Erwägung ziehen. Erftlich, dafs es, eigentlich zu reden, nicht unfer Körper ift, den wir wahrnehmen, wenn wir unfre Beine und Glieder betrachten, fondern nur gewiffe Impreffionen, welche uns die Sinne liefern, fo dafs die Handlung des Gemüths, wodurch wir diefen Impreffionen oder ihren Objekten eine reelle und korporelle Exiftenz beilegen, eben fo fchwer zu erklären ift, als diejenige, welche wir gegenwärtig unterfuchen. Zweitens, Töne, Empfindungen des Gefchmacks und Geruchs erfcheinen dem Gemüthe gar nicht als Dinge, die eine Exiftenz im Raume haben, ob fie gleich gewöhnlich von dem Gemüthe als bleibende und unabhängige Eigenfchaften angefehen werden, und fie können folglich den Sinnen gar nicht als auffer dem Körper exiftirende Dinge erfcheinen. Der Grund, warum wir ihnen eine Stelle zufchreiben, foll in der Folge

ge *) erwogen werden. Drittens, Selbſt unſer Geſicht belehrt uns nicht unmittelbar und ohne eine gewiſſe Schluſsfolge und Erfahrung, welche die vernünftigſten Philoſophen für richtig erkennen, von dem Entferntſeyn oder (ſit venia verbo) von dem Auſſerunsſeyn der Körper.

Was nun die Unabhängigkeit unſrer Vorſtellungen von uns ſelbſt betrifft, ſo kann dieſe nie ein Gegenſtand der Sinne ſeyn; ſondern jede Meinung, welche wir darüber feſtſetzen, muſs ſich auf Beobachtung und Erfahrung gründen: und wir werden in der Folge ſehen, daſs unſre Schlüſſe aus der Erfahrung der Lehre von der Unabhängigkeit unſrer Vorſtellungen gar nicht günſtig ſind. Unterdeſſen mag es genug ſeyn, zu bemerken, daſs wir, wenn von realen unterſchiedenen wirklichen Dingen geredet wird, gemeiniglich mehr ihre Unabhängigkeit im Sinne haben, als ihre äuſſerliche Lage im Raume, und daſs wir denken, ein Objekt habe hinlängliche Realität, wenn ſein Daſeyn ununterbrochen, und von den kontinuirlichen Veränderungen, deren wir uns in uns ſelbſt bewuſst ſind, unabhängig iſt.

So (um wieder zu dem zurückzukehren, was ich von den Sinnen geſagt habe) geben uns die Sinne keinen Begriff von der kontinuirlichen Exiſtenz, weil ſie nicht über den Kreis hinaus wirken können, in welchem ſie in der That wirken. Sie bringen

*) Abſchn. 5.

gen die Meinung von einer verfchiedenen Exiftenz eben fo wenig hervor, weil fie fie dem Gemüthe weder als vorgeftellt noch als urfprünglich geben können. Um fie als vorgeftellt zu geben, müfsten fie diefelbe als Bild und auch als Objekt geben können. Um fie als urfprünglich erfcheinen zu laffen, müfsten fie etwas Falfches vorftellen; und diefe Falfchheit müfste in den Verhältniffen und in der Lage anzutreffen feyn; demnach müfsten fie fähig feyn, das Objekt mit uns felbft zu vergleichen, und felbft in diefem Falle täufchen fie uns nicht und können uns gar nicht täufchen. Wir können alfo hieraus mit voller Gewifsheit fchliefsen, dafs die Meinung einer kontinuirlichen und von uns verfchiedenen Exiftenz nie von den Sinnen herkommen kann.

Um dies zu beftätigen, bemerken wir, dafs es drei verfchiedene Arten von Impreffionen giebt, welche uns von den Sinnen zugeführt werden. Die erfte Art find die Impreffionen der Figur, der Gröfse, der Bewegung und der Solidität der Körper. Die andre die Impreffionen der Farben, des Gefchmacks, des Geruchs, der Töne, der Hitze und Kälte. Die dritte Art find die Impreffionen der Luft und Unluft, die von der Einwirkung der Objekte auf unfern Körper entftehen, wie wenn unfer Fleifch mit Inftrumenten verletzt wird, und dergleichen. Sowohl Philofophen als Laien nehmen an, dafs die erften von der Art find, welche eine unterfchiedene kontinuirliche Wirklichkeit haben.

Blos

Blos Laien betrachten die zweite Art als Eigenschaften von gleicher Natur. Aber beide, Philosophen und Laien halten wieder die dritte Art für blosse Wahrnehmungen; und folglich für unterbrochene und abhängige Wesen.

Nun ist es klar, dass Farben, Töne, Hitze, Kälte, was auch sonst unsre philosophische Meinung darüber seyn mag, nach dem wie sie den Sinnen vorkommen, eben auf dieselbige Weise existiren, wie Bewegung und Solidität und dass der Unterschied, den wir zwischen ihnen in dieser Rücksicht machen, nicht von der blossen Vorstellung herrührt. Das Vorurtheil für die unterschiedene kontinuirliche Existenz der erstern Eigenschaften ist so gross, dass Ungelehrte, wenn die neuern Philosophen die entgegengesetzte Meinung behaupten, sich einbilden, sie könnten es durch ihr Gefühl und durch ihre Erfahrung widerlegen und ihre Sinne widersprächen einer solchen Philosophie. Es ist also offenbar, dass Farben, Töne u. s. w. ursprünglich eben der Art sind, als Schmerz, der von einer Verletzung oder Vergnügen, das von der Wärme entsteht; und dass der Unterschied zwischen ihnen weder in der Wahrnehmung noch in der Vernunft, sondern lediglich in der Imagination seinen Grund hat. Denn da beide offenbar nichts als Wahrnehmungen sind, die von den besondern Gestalten und Bewegungen der Theile des Körpers herkommen, worinnen könnte da sonst ihr Unterschied bestehen? Aus allem Bisherigen können wir also schliessen,

dafs, nach den Sinnen zu urtheilen, alle Vorftellungen in der Art ihrer Exiftenz einerlei feyen.

Wir bemerken alfo vermöge des Beifpiels von den Tönen und Farben, dafs wir den Objekten eine unterfchiedene und kontinuirliche Wirklichkeit beilegen können, ohne jemals die Vernunft zu Rathe zu ziehen, oder unfre Meinungen nach philofophifchen Principien abzuwägen. Und in der That, die Philofophen mögen die Beweife, welche fie für den Glauben an Dinge, die vom Gemüthe unabhängig find, vorbringen, für noch fo überzeugend halten, fo ift doch gewifs, dafs diefe Beweife nur fehr wenigen bekannt find und dafs Kinder, Bauern und der gröfste Theil des Menfchengefchlechts gewifs nicht durch fie bewogen wird, die Objekte gewiffen Impreffionen zuzufchreiben und fie andern abzufprechen. Daher finden wir auch, dafs alle die Schlüffe, welche der gemeine Mann hierüber macht, gerade denen entgegen find, welche durch Philofophie beftätigt werden. Denn die Philofophie lehrt uns, dafs jedes Ding, welches dem Gemüthe erfcheint, nichts als eine Vorftellung fey, die unterbrochen und vom Gemüthe abhängig ift; da hingegen der gemeine Mann Vorftellungen und Objekte verwirrt, und diejenige Dinge für von fich unterfchieden und kontinuirlich wirklich hält, welche er fühlt oder fieht. Da nun diefe Meinung ganz gegen die Vernunft ift, fo mufs fie von einem andern Vermögen, als von dem Verftande herrühren. Hierzu kömmt noch, dafs wir, fo lange Vor-

ftel-

stellungen und Dinge für einerlei gelten, niemals von der Existenz des einen auf die Existenz des andern schliessen, oder einen Beweis von dem Verhältniss der Ursache und Wirkung hernehmen können; welches doch der einzige ist, wodurch wir von Gegenständen der Erfahrung überzeugt werden können. Selbst wenn wir unsre Vorstellungen von unsern Objekten unterscheiden, scheint es jetzo, als ob wir nicht im Stande wären von der Existenz des einen auf die Existenz des andern zu schliessen: so dass nach allem Bisherigen, unsre Vernunft bei keiner Voraussetzung uns von der unterschiedenen und kontinuirlichen Existenz der Körper, weder wirklich überzeugt, noch uns überzeugen kann. Wir müssen also diese Meinung ganz und gar unsrer Einbildungskraft schuldig seyn; welche deshalb nunmehro der Gegenstand unsrer Untersuchung seyn muss.

Da alle Impressionen innerliche und verschwindende wirkliche Dinge sind, und als solche erscheinen, so muss der Begriff ihrer verschiedenen und kontinuirlichen Existenz von der Konkurrenz einiger Eigenschaften derselben mit den Eigenschaften der Einbildungskraft entstehen; und da sich dieser Begriff nicht auf alle erstreckt, so muss er von gewissen Eigenschaften entstehen, die einigen Impressionen eigenthümlich zugehören. Es wird uns also leicht werden, durch eine Vergleichung derjenigen Impressionen, denen wir eine abgesonderte und kontinuirliche Existenz beilegen, mit denen, welche

wir als innerlich und verschwindend betrachten, diese Eigenschaften aufzufinden.

Es ist aber weder das Unwillkührliche gewisser Impressionen, wie man gemeiniglich annimmt, noch ihre gröſsere Stärke und Kraft die Ursache, weshalb wir ihnen eine Realität und eine kontinuirliche Existenz beilegen, welche wir andern, die willkührlich oder schwach sind, absprechen. Denn wir wissen ja, daſs Schmerz und Vergnügen, Leidenschaften und Begierden, denen wir nie eine Existenz ausser unsrer Vorstellung beilegen, mit weit gröſserer Heftigkeit wirken, und eben so unwillkührlich sind, als die Impressionen der Figur und Ausdehnung der Farben und Töne, welche wir für bleibende oder fortdaurende Wesen halten. Die Hitze eines Feuers, glaubt man, sey in dem Feuer, so lange man sie nicht sehr empfindet; aber der Schmerz, den es bei seiner Annäherung verursacht, hat nach unsrer Meinung kein andres Daseyn, als in der Vorstellung.

Nachdem wir nun diese gewöhnlichen Meinungen verworfen haben, so müssen wir uns nach einer andern Hypothese umsehen, durch die wir solche besondre Eigenschaften in unsern Impressionen entdecken können, welche verursachen, daſs wir ihnen eine abgesonderte und beharrliche Existenz beilegen.

Nach einer kurzen Prüfung werden wir finden, daſs alle diejenigen Objekte, denen wir eine kontinuirliche Existenz beilegen, eine besondere Be-

stän-

ständigkeit an sich haben, welche sie von denen Impressionen unterscheidet, deren Existenz von unsrer Vorstellung abhängt. Jene Berge, Häuser und Bäume, welche jetzt vor meinem Auge liegen, sind mir stets in derselben Ordnung erschienen, und wenn ich meine Augen verschliesse oder mein Haupt herumdrehe und sie dadurch aus dem Gesichte verliere; so kann ich sie gleich darauf ohne die mindeste Veränderung wieder finden. Mein Bett, mein Tisch, meine Bücher und Papiere stellen sich mir alle immer auf einerlei Art und Weise dar, und ändern sich dadurch, dass ich sie eine Zeitlang nicht sehe oder wahrnehme, gar nicht. Dieses ist der Fall mit allen denen Impressionen, von deren Objekten man eine äussere Existenz annimmt; und es ist mit keiner andern Impression so, sie mag sanft oder heftig, willkührlich oder unwillkührlich seyn.

Dennoch ist diese Beständigkeit nicht so vollkommen, dass nicht eine beträchtliche Menge von Ausnahmen dabei statt finden sollten. Die Körper ändern oft ihre Stellungen und Eigenschaften, und sind zuweilen nach einer kleinen Abwesenheit oder Unterbrechung kaum noch kenntlich. Aber hier ist zu merken, dass sie auch selbst bei diesen Veränderungen einen Zusammenhang abhalten, und eine regelmässige Abhängigkeit von einander haben, welches der Grund einer Art von Kaussalschlüssen ist, und die Meinung von ihrer kontinuirlichen Existenz erzeugt. Wenn ich nach einer Stunde wieder in mein Zimmer komme, so finde

finde ich mein Feuer nicht mehr in der Lage, in welcher ich es verlies; aber ich bin gewohnt in andern Fällen zu ſehen, wie eine gleiche Veränderung in gleicher Zeit hervorgebracht worden iſt, ich mag abweſend oder gegenwärtig, nahe oder entfernt geweſen ſeyn. Dieſer Zuſammenhang in den Veränderungen iſt alſo eben ſo ein charakteriſtiſches Zeichen der äuſsern Objekte, als ihre Beſtändigkeit.

Nachdem ich nun gefunden, daſs die Meinung der kontinuirlichen Exiſtenz der Körper, von dem Zuſammenhange und der Beſtändigkeit gewiſſer Impreſſionen abhängt, ſo komme ich nun zu der Unterſuchung, auf welche Art dieſe Eigenſchaften eine ſo ſeltſame Meinung erzeugen. Um bei dem Zuſammenhange anzufangen; ſo müſſen wir bemerken, daſs, obgleich die innerlichen Impreſſionen, welche wir als flieſsend und verſchwindend anſehen, auch einen gewiſſen Zuſammenhang oder eine gewiſſe Regelmäſsigkeit in ihrer Erſcheinung haben, ſo iſt doch dieſe Eigenſchaft hier von einer gewiſſermaſsen ganz verſchiedenen Natur, als diejenige iſt, welche wir in den Körpern entdecken. Unſre Leidenſchaften haben nach dem, was uns Erfahrung lehrt, einen wechſelſeitigen Zuſammenhang mit einander, und hängen von einander ab; aber bei keiner Gelegenheit iſt es nöthig anzunehmen, daſs ſie auch da exiſtirt und gewirkt haben müſsten, wo ſie nicht wahrgenommen wurden, um dieſelbe Abhängigkeit und dieſelbe Verknüpfung zu behalten, die wir erfahren haben. In Anſehung der äuſsern

äufsern Objekte ist es nicht so. Diese fodern eine kontinuirliche Wirklichkeit, wenn sie nicht im gewissen Maasse die Regelmäfsigkeit ihrer Wirkungen verlieren sollen. Ich sitze hier in meinem Zimmer mit dem Gesicht gegen das Feuer gerichtet; und alle Objekte, die meine Sinne afficiren, sind in wenigen Ruthen um mich herum enthalten. Mein Gedächtnifs lehrt mich zwar auch die Wirklichkeit vieler Objekte; allein diese Belehrung erstreckt sich nicht über ihre vergangene Existenz, und weder Sinne noch Gedächtnifs geben mir ein Zeugnifs für die Kontinuität ihres Daseyns. Da ich so sitze, und über diese Gedanken nachdenke; so hör ich ein plötzliches Geräusch einer Thür, die sich um ihre Angeln dreht; und kurz darauf sehe ich einen Boten, der sich mir nähert. Dieses giebt zu mancherlei neuen Reflexionen und Schlüssen Anlafs. Erstlich hab ich niemals bemerkt, dafs dieses Geräusch von etwas anderm, als von der Bewegung einer Thür herkommen konnte; und schliefse daher, dafs das gegenwärtige Phänomen aller bisherigen Erfahrung widersprechen würde, wenn die Thür, die, wie ich mich erinnere, an der andern Seite des Zimmers ist, noch in ihrer Stelle bliebe. Ferner habe ich allenthalben gefunden, dafs ein menschlicher Körper mit der Eigenschaft versehen ist, die wir Schwere nennen, und welche ihn hindert in der Luft zu gehen, wie dieser Bote gethan haben müsste, wenn er in mein Zimmer hätte kommen wollen, wenn nicht die Stufen, deren ich mich erinnere,

re, während meiner Abweſenheit wirklich geblieben wären. Aber dies iſt noch nicht alles. Ich erhalte einen Brief, der, wie ich bei deſſelben Oeffnung aus der Hand und Unterſchrift ſehe, von einem Freunde kömmt, der mir berichtet, daſs er zweihundert Meilen von mir iſt. Nun kann ich mir offenbar dieſe Erſcheinung meiner bisherigen Erfahrung gemäſs gar nicht erklären, ohne mir in meinem Gemüthe die ganze See und das feſte Land, welches zwiſchen uns iſt, vorzuſtellen, und die Wirkungen und kontinuirliche Exiſtenz der Poſten und Fahrzeuge meinem Gedächtniſſe und der bisherigen Beobachtung gemäſs anzunehmen. Wenn man dieſe Erſcheinungen des Boten und des Briefs in einem gewiſſen Lichte betrachtet, ſo ſcheinen ſie der gemeinen Erfahrung zu widerſprechen, und können als Einwürfe gegen die Regeln angeſehen werden, welche wir über die Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen machen. Ich bin gewohnt einen gewiſſen Schall zu hören; und zu gleicher Zeit ſehe ich ein gewiſſes Ding in Bewegung. Ich habe in dieſem einzelnen Falle dieſe beiden Vorſtellungen noch nicht zuſammen gehabt. Dieſe Beobachtungen widerſprechen einander, wenn ich nicht annehme, daſs die Thür noch da iſt, und daſs ſie, ohne daſs ichs merkte, geöffnet ward. Und dieſe Vorausſetzung, welche anfänglich ganz willkührlich und hypothetiſch war, erlangt dadurch, daſs ſie das einzige Mittel iſt, wodurch ich dieſe Widerſprüche vereinigen kann, die gröſste Stärke und Gewiſsheit. Es iſt kaum ein Au-

gen-

genblick in meinem Leben, wo fich mir nicht ähnliche Beifpiele anböten, und wo ich nicht Gelegenheit hätte, die kontinuirliche Wirklichkeit der Objekte vorauszufetzen, um die Möglichkeit der Verbindung zwifchen den vergangenen und gegenwärtigen Erfcheinungen zu begreifen, und ihnen die Vereinigung unter einander zuzufchreiben, welche nach der Erfahrung mit ihren befondern Naturen und Umftänden verbunden ift. Hier werde ich alfo natürlicherweife dahin gebracht, die Welt als etwas Reelles und Beharrliches zu betrachten, das feine Wirklichkeit fortdaurend behält, felbft wenn es meiner Wahrnehmung nicht mehr gegenwärtig ift.

Aber obgleich diefer Schlufs von dem Zufammenhange der Erfcheinungen mit unfern Schlüffen über die Urfachen und Wirkungen von einerlei Natur zu feyn, und von der Gewohnheit durch vergangene Erfahrung beftimmt, herzurühren fcheint; fo werden wir doch bei näherer Prüfung finden, dafs fie im Grunde beträchtlich von einander verfchieden find, und dafs diefer Schlufs auf eine indirekte und uneigentliche Art von dem Verftande und von der Gewohnheit herrührt. Denn man wird leicht einräumen, da dem Gemüthe nichts als feine eignen Vorftellungen realiter gegenwärtig find, dafs es nicht nur unmöglich ift, eine Gewohnheit anders, als durch die regelmäfsige Folge diefer Vorftellungen zu erwerben, fondern auch, dafs eine Gewohnheit unmöglich diefen Grad der Regelmäfsigkeit übertreffen kann. Ein Grad von Regel-

gelmäſsigkeit in unſern Vorſtellungen kann daher für uns nie ein Grund ſeyn, auf einen gröſſern Grad von Regelmäſsigkeit in gewiſſen Objekten zu ſchlieſsen, die gar nicht wahrgenommen worden ſind, denn eine Gewohnheit, die durch etwas erworben iſt, was dem Gemüthe nie gegenwärtig gewesen iſt, enthält einen Widerſpruch. Wenn wir nun auf die kontinuirliche Exiſtenz der Objekte der Sinne aus ihrem Zuſammenhange und ihrer öftern Vereinigung ſchlieſsen, ſo iſt es klar, daſs wir dadurch den Objekten eine gröſſere Regelmäſsigkeit beilegen, als in unſern bloſsen Vorſtellungen wahrgenommen wird. Wir bemerken eine Verknüpfung zwiſchen zwei Arten von Objekten in der bisherigen Erfahrung, aber wir ſind nicht im Stande zu bemerken, daſs dieſe Verknüpfung vollkommen beſtändig ſey, da das Drehen des Kopfs, die Verſchlieſsung der Augen dieſe Ordnung ſogleich zu unterbrechen im Stande iſt. Was ſetzen wir alſo in dieſem Falle anders voraus, als daſs dieſe Objekte immer fort, ohnerachtet ihrer ſcheinbaren Unterbrechung, ihre gewöhnliche Verknüpfung behalten, und daſs die unregelmäſsigen Erſcheinungen durch etwas zuſammengehalten werden, das wir nicht kennen? Da nun aber alle Schlüſſe über Erfahrungsgegenſtände blos von der Gewohnheit herkommen, und Gewohnheit nur allein die Wirkung wiederholter Wahrnehmungen ſeyn kann; ſo kann die Ausdehnung der Gewohnheit und der Vernunfterkenntniſs über die Erfahrung hin-

hinaus nie die direkte und natürliche Wirkung der beftändigen Wiederholung und Verknüpfung feyn, fondern mufs von der Mitwirkung einiger andern Principien entftehen.

Ich habe fchon bei Prüfung der Gründe der Mathematik *) angemerkt, dafs die Einbildungskraft, wenn fie einmal an einer Gedankenreihe Theil nimmt, gefchickt ift fortzufahren, wenn gleich die Objekte nicht mehr da find, und dafs fie, wie eine Galeere, die durch Ruder in Bewegung gefetzt ift, ihren Lauf ohne einen neuen Stofs fortfetzt. Diefes führte ich oben an, um zu erklären, wie wir nach der Erwägung verfchiedener unfichern Maafse der Gleichheit und der Verbefferung derfelben unter einander, durch die Einbildungskraft zu der Vorftellung eines fo vollkommnen und berichtigten Maasftabes der Gleichheit kämen, der nicht dem mindeften Irrthume unterworfen ift. Daffelbige Princip macht nun auch, dafs wir fo leicht diefe Meinung von der kontinuirlichen Exiftenz der Körper unterhalten. Die Objekte ftehen auch fo, wie fie den Sinnen erfcheinen, fchon in einem gewiffen Zufammenhange; aber diefer Zufammenhang ift gröfser und einförmiger, wenn wir annehmen, dafs die Objekte kontinuirlich wirklich find; und wenn nun die Seele einmal im Zuge ift, die Einförmigkeit unter den Objekten zu bemer-

*) Th. 2. Abfchn. 4.

merken, so fährt sie natürlicherweise darinnen fort, bis sie die Einförmigkeit so komplet, als möglich gemacht hat. Die einzige Voraussetzung ihrer kontinuirlichen Existenz ist nun zu diesem Zwecke hinreichend, und giebt uns einen Begriff von einer weit gröſsern Regelmäſsigkeit unter den Objekten, als diejenige ist, welche sie haben, wenn wir blos unsre Sinne darüber befragen.

Allein eine so groſse Kraft wir auch diesem Principio beilegen mögen, so fürchte ich doch, es ist zu schwach, um allein ein Gebäude von so weitem Umfange zu tragen, als dasjenige der kontinuirlichen Existenz der äuſsern Körperwelt ist; und glaube, daſs wir die Beständigkeit ihrer Erscheinung nebst dem Zusammenhange mit zu Hülfe nehmen müssen, um eine befriedigende Erklärung von dieser Meinung zu geben. Da mich die ausführliche Erörterung dieser Materie in einen beträchtlichen Umfang sehr tiefer Spekulation führen wird; so halte ich es für schicklich, um Verwirrung zu vermeiden, eine Skitze oder einen kurzen Abriſs meines Systems hier zu entwerfen, und dann in der Folge alle Theile desselben nach ihrem reellen Umfange auszuführen. Dieser Schluſs von der Beständigkeit der Vorstellungen, giebt so wie der vorige von ihrem Zusammenhange Gelegenheit zu der Meinung von der kontinuirlichen Existenz der Körper, welche noch eher ist, als die von ihrer verschiedenen Existenz, und erzeugt das letztere Princip.

Wenn

Wenn wir daran gewöhnt sind, in gewissen Impressionen eine Beständigkeit zu beobachten, und gefunden haben, daſs z. E. die Sonne oder der Ocean nach einer Abwesenheit oder einer Vernichtung mit gleichen Theilen und in gleicher Ordnung wiederkömmt, wie bei ihrer ersten Erscheinung, so können wir diese unterbrochenen Wahrnehmungen nicht als verschieden betrachten (wie sie doch wirklich sind), sondern wir betrachten sie im Gegentheil als dieselben Individua wegen ihrer Aehnlichkeit. Da aber diese Unterbrechung ihrer Existenz ihrer vollkommnen Identität widerspricht, und wir dabei die erste Impression als vernichtet, und die zweite als neu erschaffen uns vorstellen müſsten, so finden wir uns in einer Art von Verlegenheit, und sind in eine Art von Widerspruch verwickelt. Um uns nun aus dieser Schwierigkeit zu helfen, verbergen wir, so viel als möglich, die Unterbrechung, oder abstrahiren vielmehr ganz und gar davon, oder schaffen sie dadurch gänzlich bei Seite, daſs wir annehmen, daſs diese unterbrochenen Vorstellungen vermittelst einer realen Existenz, die wir aber freilich nicht empfinden könnten, unter einander verknüpft sind. Diese Voraussetzung oder dieser Begriff einer kontinuirlichen Existenz erhält von dem Gedächtnisse Vorstellungen dieser abgerissenen Impressionen, und von der Neigung, die sie uns beibringen, sie immer für dieselben gelten zu lassen, Stärke und Lebhaftigkeit; und nach dem vorhergehenden System besteht ja das eigentliche

Wesen

Wesen des Glaubens in der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellung.

Zur Rechtfertigung dieses Systems gehören vier Stücke. Erstlich muss das Principium individuationis oder der Grundsatz der Identität erklärt werden. Zweitens müssen wir einen Grund angeben, warum uns die Aehnlichkeit unsrer abgerissenen und unterbrochenen Vorstellungen bewegt, ihnen eine kontinuirliche Existenz beizulegen. Drittens ist von der Neigung Rechenschaft zu geben, welche diese Illusion giebt, diese zerrissenen Erscheinungen durch eine kontinuirliche Existenz zu vereinigen. Viertens und letztens muss die Stärke und Lebhaftigkeit erklärt werden, welche von der Neigung herrührt.

Erstens also, was das Princip der Identität anbetrifft; so bemerke ich, dass die Anschauung eines Objekts nicht hinreichend ist, den Begriff der Identität herbeizuführen. Denn wenn in dem Satze Ein Ding ist mit sich selber einerlei, der Begriff, der durch das Wort Ding ausgedrückt ist, gar nicht von dem was durch sich selber bezeichnet ist, verschieden wäre; so könnten wir in der That gar nichts darunter verstehen, und der Satz würde gar nicht ein gewisses Subjekt und ein gewisses Prädikat enthalten, welche doch in diesem bejahenden Urtheile enthalten sind. Ein einzelnes Ding führt zwar auf den Begriff der Einheit, aber nicht auf den Begriff der Identität.

Auf

Auf der andern Seite kann eine Mehrheit der Objekte ebenfalls diesen Begriff nicht herbeiführen, so ähnlich man diese Dinge auch annehmen mag. Der Verstand urtheilt stets, daſs das eine nicht das andere sey, und betrachtet sie wie zwei, drei oder wie irgend eine bestimmte Zahl von Dingen, die ihrer Wirklichkeit nach ganz und gar von einander verschieden und unabhängig sind.

Da also Zahl und Einheit sich beide mit dem Verhältnisse der Identität nicht vertragen, so muſs es in etwas liegen, das keines von beiden ist. Allein die Wahrheit zu gestehen, so scheint dieses beim ersten Anblicke ganz unmöglich. Zwischen Einheit und Zahl kann es so wenig ein Mittelding geben, als zwischen Seyn und Nichtseyn. Wenn wir ein Ding als existirend annehmen, so müssen wir entweder annehmen, daſs noch ein anderes existire, und dann haben wir den Begriff der Zahl; oder wir müssen annehmen, daſs es nicht existire, in welchem Falle das erste Objekt bei der Einheit bleibt.

Diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir zu dem Begriffe der Zeit oder Dauer unsre Zuflucht nehmen. Ich habe schon bemerkt *), daſs Zeit im genauen Sinne den Begriff der Succession mit einschlieſst, und daſs, wenn wir ihren Begriff auf ein unveränderliches Objekt anwenden, dieses vermittelst einer Erdichtung der Einbildungskraft geschieht, wodurch man annimmt, daſs das unver- änder-

*) Th. 2. Abschn. 5.

änderliche Ding an den Veränderungen der zugleichseienden Objekte, und insbesondere an den Veränderungen unsrer Vorstellungen Theil nehme. Diese Erdichtung der Einbildungskraft findet allenthalben statt; und blos durch sie geschieht es, dass ein einzelnes uns gegebenes Ding, das wir eine Zeitlang ununterbrochen und unverändert betrachten, uns den Begriff der Identität zu geben im Stande ist. Denn wenn wir zwei Punkte dieser Zeit betrachten, so können wir sie nach verschiedenen Gesichtspunkten ansehen: Wir können sie uns entweder beide als in einem und eben demselben Augenblicke vorstellen, dann liefern sie den Begriff der Zahl, sowohl durch sich selbst, als durch das Objekt, welches vervielfältiget werden muss, wenn man es sich auf einmal als in diesen zwei verschiedenen Punkten der Zeit existirend vorstellen will: Oder wir können auf der andern Seite die Succession der Zeit durch eine gleiche Succession der Begriffe vorstellen, so dass wir erst einen Augenblick denken, in welchem das Ding existirt, sodann uns einen Wechsel in der Zeit einbilden, ohne dass das Ding verändert oder unterbrochen wird; in welchem Falle wir den Begriff der Einheit erlangen. Hier ist also ein Begriff, welcher ein Mittelding zwischen Einheit und Zahl ist; oder eigentlich zu reden, der einer von beiden ist, je nachdem man es nimmt; und dieses ist der Begriff, welchen wir den Begriff der Identität nennen. Man kann im eigentlichen Sinne zu reden, nie sagen,

dass

dafs ein Ding mit fich felber einerlei fei, wenn wir nicht fo viel damit fagen wollen, dafs ein Ding, das zu der einen Zeit exiftirt, mit fich felber einerlei fey, wenn es zu einer andern Zeit exiftirt. Hierdurch machen wir einen Unterfchied zwifchen dem Begriffe, der durch das Wort **Ding** und den, der durch **Sich felber** ausgedruckt wird, ohne dafs wir der Zahl nach gehen, und zu gleicher Zeit, ohne dafs wir uns auf eine ftrenge und abfolute Einheit einfchränken.

Auf diefe Art ift das Principium individuationis nichts als die **Unveränderlichkeit** und **Ununterbrochenheit** eines Dings, ohnerachtet der Veränderung der Zeit, wodurch fich das Gemüth das Ding in verfchiedenen Perioden feiner Wircklichkeit vorftellen kann, ohne die Anfchauung zu unterbrechen, und ohne verbunden zu feyn, den Begriff der Vielheit oder der Zahl zu formiren.

Ich komme nun zur Erklärung des zweiten Theils meiner Theorie, wo ich zeigen will, warum die Beftändigkeit unfrer Vorftellungen verurfachet, dafs wir ihnen eine vollkommne numerifche Identität zufchreiben, obgleich viele Zwifchenzeiten zwifchen ihrer Erfcheinung find, und fie nur eine von den wefentlichen Eigenfchaften der Identität: nemlich die **Unveränderlichkeit** an fich haben. Um bei diefer Erklärung alle Zweideutigkeit und alle Verwirrung zu vermeiden, mufs ich bemerken, dafs ich hier von den Meinungen

und dem Glauben des gemeinen Mannes in Beziehung auf die Wirklichkeit der Körper Rechenschaft geben will; und dass ich mich also ganz und gar nach ihrer Manier zu denken und sich auszudrücken bequemen muss. Nun haben wir schon bemerkt, dass, wenn gleich die Philosophen zwischen Objekten und Vorstellungen der Sinne einen Unterschied machen, welche sie als gleichzeitig existirend und ähnlich annehmen, dennoch dieses ein Unterschied sey, der von dem grössten Theile der Menschen gar nicht begriffen wird, die niemals der Meinung einer zwiefachen Existenz und Vorstellung Glauben beimessen, da sie nur ein Ding wahrnehmen. Diejenigen Empfindungen, welche sie durch das Auge oder Ohr empfangen, sind ihnen die wahren Objekte und sie können sich nicht vorstellen, dass diese Feder oder dieses Papier, welches sie unmittelbar wahrnehmen, noch etwas andres vorstellen sollte, welches von ihm verschieden und ihm blos ähnlich ist. Um mich also nach ihren Begriffen zu bequemen, werde ich zuerst voraussetzen, dass es nur eine einzelne Existenz gebe, die ich ohne Unterschied O b j e k t oder V o r s t e l l u n g nennen werde, je nachdem ich es zu meinem Zwecke für gut befinde, indem ich unter beiden das verstehe, was jeder gemeine Mann einen Hut, Schuh, Wein, oder eine andere Impression, die ihm die Sinne geben, nennt. Ich werde aber nicht vergessen zu erinnern, so bald ich wieder zu einer mehr philosophischen Art zu denken und zu reden komme.

Um

Um nun die Unterſuchung über die Quelle des Irrthums und der Täuſchung in Anſehung der Identität, wenn wir ſie unſern ähnlichen Vorſtellungen, ihrer Unterbrechung ungeachtet, beilegen, anzufangen; muſs ich eine Bemerkung wiederholen, welche ich ſchon auseinander geſetzt und bewieſen habe *). Nichts kann uns leichter verführen, einen Begriff mit dem andern zu verwechſeln, als ein Verhältniſs zwiſchen ihnen, welches ſie in der Einbildung aſſociirt, und macht, daſs man leicht von dem einen zu dem andern übergehen kann. Das Verhältniſs der Aehnlichkeit iſt in dieſer Rückſicht unter allen das verführeriſchſte; und dieſes deshalb, weil es nicht nur eine Aſſociation der Begriffe verurſacht, ſondern auch ſelbſt der Vermögen, indem ſie macht, daſs wir uns den einen Begriff durch eine Handlung der Seele vorſtellen, die derjenigen ähnlich iſt, mit welcher wir uns den andern vorſtellen. Dieſer Umſtand iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, von groſsem Gewicht; und wir können daraus die allgemeine Regel feſtſetzen, daſs alle Begriffe, die der Verſtand in gleicher oder ähnlicher Ordnung, auf gleiche oder ähnliche Art denkt, auſſerordentlich leicht verwechſelt werden können. Das Gemüth geht leicht von einem zum andern, und merkt den Wechſel nicht ohne eine ſehr ſtarke Aufmerkſamkeit, deren es, im Allgemeinen zu reden, ganz unfähig iſt.

*) Th. 2. Abſchn. 5.

Um diese allgemeine Regel anzuwenden, müssen wir erst die Verfassung des Gemüths betrachten, in welcher es ist, wenn es ein Objekt anschauet, das eine vollkommne Identität hat, und sodann müssen wir ein andres Objekt finden, welches mit ihm dadurch verwechselt wird, dass es eine ähnliche Gemüthsverfassung erzeugt. Wenn wir unsre Gedanken auf ein Objekt heften, und annehmen, dass es eine Zeit hindurch kontinuirlich dasselbe bleibe; so ist offenbar, dass wir annehmen, der Wechsel liege blos in der Zeit, und wir bemühen uns selbst niemals, ein neues Bild oder einen neuen Begriff des Objekts hervorzubringen. Die Fähigkeiten des Gemüths ruhen gewissermassen aus, und strengen sich nicht mehr an, als nöthig ist, den Begriff, den wir einmal denken, und der unverändert und ununterbrochen bleibt, fortzusetzen. Den Uebergang von dem einen Augenblicke zum andern fühlt man kaum, und er unterscheidet sich nicht durch eine verschiedene Wahrnehmung oder einen verschiedenen Begriff, welcher eine verschiedene Richtung der Lebensgeister seiner Vorstellung gemäss erfoderte.

Welche andre Objekte aber als identische, wären wohl fähig das Gemüth in dieselbe Verfassung zu setzen, wenn es sie betrachtet, und denselben ununterbrochenen Uebergang der Einbildungskraft von dem einen Begriffe zum andern zu verursachen? Diese Frage ist von der allergrössten Wichtigkeit. Denn wenn wir noch solche Objekte ausfindig machen

chen könnten, fo könnten wir nach dem vorigen Grundfatz mit Gewifsheit fchliefsen, dafs fie auf eine fehr natürliche Art mit identifchen Vorftellungen verwechfelt und für diefelben in unfern mehreften Vernunfterkenntniffen genommen wären. Ob aber gleich diefe Frage wichtig ift, fo ift doch ihre Antwort nicht fchwer und zweifelhaft. Denn ich erwiedere unmittelbar darauf, dafs eine Folge in Verhältnifs ftehender Objekte, das Gemüth in diefe Verfaffung fetzt, und dafs diefelbe mit eben dem fliefsenden und ununterbrochenen Fortgange der Einbildungskraft betrachtet wird, der mit der Anfchauung deffelben unveränderlichen Objekts verknüpft feyn würde. Die wahre Natur und das Wefen des Verhältniffes befteht in der Verknüpfung unfrer Begriffe mit einander, und in der Leichtigkeit, mit welcher die Vorftellungskraft bei der Erfcheinung des einen Objekts zu dem andern geleitet wird, das mit ihm verknüpft ift. Der Uebergang zwifchen den im Verhältniffe ftehenden Begriffen ift alfo fo ungezwungen und leicht, dafs er wenig Veränderung im Gemüthe hervorbringt, und dafs er eine blofse Fortfetzung einer und eben derfelben Handlung zu feyn fcheint; und da die Fortfetzung derfelben Handlung eine Wirkung der kontinuirlichen Anfchauung deffelbigen Objekts ift, fo legen wir aus diefem Grunde jeder Folge der in Verhältnifs ftehenden Objekte Jdentität bei. Das Denken gleitet am Faden der Succeffion eben fo leicht,

leicht, als wenn es kontinuirlich nur ein Objekt betrachtete, und der Verstand verwechselt daher die Succession mit der Identität.

Wir werden nachher einige Beispiele von dieser Wirksamkeit des Verhältnisses sehen, wie es uns bestimmt verschiedenen Objekten eine Identität beizulegen; hier wollen wir uns nur auf die gegenwärtige Materie einschränken. Wir finden durch Erfahrung, dass sich fast in allen Impressionen der Sinne eine solche Beständigkeit findet, dass die Unterbrechung derselben keine Veränderung in ihnen hervorbringt, und sie nicht hindert eben so wieder zu erscheinen, wie sie bei ihrer ersten Wirklichkeit beschaffen waren. Ich betrachte das Ameublement meines Zimmers, ich mache meine Augen zu und nachher öfne ich sie wieder, und finde, dass die neuen Vorstellungen genau denen gleichen, welche vorher meine Sinne afficirten. Diese Aehnlichkeit bemerkt man in tausend Fällen, und sie verknüpft natürlicherweise unsre Begriffe dieser unterbrochenen Vorstellungen durch das strengste Verhältniss mit einander, und führt das Gemüth durch einen leichten Uebergang von dem einen zum andern. Ein leichter Fortgang der Einbildungskraft längst den Begriffen dieser verschiedenen und unterbrochenen Vorstellungen ist in dem Gemüthe gerade die Handlung, als wenn wir eine beständige und ununterbrochene Vorstellung betrachten.

Daher

Daher ist es denn sehr leicht möglich, dass wir die eine mit der andern verwechseln *).

Die Menschen, welche gewöhnlich diese Meinung von der Identität unsrer ähnlichen Vorstellungen unterhalten, sind überhaupt alle nicht denkende und unphilosophische Köpfe (d. h. wir alle zu der einen oder der andern Zeit) und folglich solche, welche ihre Vorstellungen für ihre einzigen Objekte gelten lassen, und nie an eine doppelte d. h. innerliche und äusserliche Existenz, oder auf das Vorstellende und das Vorgestellte denken. Das wahre

*) Man muss freilich gestehen, dass dieses Raisonnement etwas abstrakt und schwer zu fassen ist; aber es ist merkwürdig, dass man diese Schwierigkeit als einen Beweis für unsre Schlussfolge brauchen kann. Wir bemerken zwei Verhältnisse und beide sind Aehnlichkeiten, welche zu der Verwechselung der Folge unsrer unterbrochnen Vorstellungen mit einem identischen Objekte beitragen. Das erste ist die Aehnlichkeit der Vorstellungen; das zweite ist die Aehnlichkeit, welche der Aktus der Seele, mit dem sie eine Succession ähnlicher Objekte überschauet, mit demjenigen hat, wenn sie ein identisches Objekt betrachtet. Diese Aehnlichkeiten verwechseln wir nun leicht mit einander; und nach dem was bisher gesagt worden ist, ist es sehr natürlich, dass wir es thun. Aber betrachtet sie nur als verschieden, und es wird gar keine Schwierigkeit mehr kosten, das vorhergehende Argument zu fassen.

wahre Bild, welches den Sinnen gegenwärtig iſt, iſt bei uns der reale Körper; und dieſem ununterbrochenen Bilde ſchreiben wir eine vollkommne Identität zu. Allein da die Unterbrechung der Erſcheinung der Identität zu widerſtreiten ſcheint, und uns natürlicherweiſe darauf führt, dieſe ähnlichen Vorſtellungen als von einander verſchieden zu betrachten, ſo finden wir uns hier in Verlegenheit, wie wir dieſe entgegengeſetzten Meinungen vereinigen ſollen. Das leichte Fortſchreiten der Einbildungskraft längſt den Begriffen der ähnlichen Vorſtellungen macht, daſs wir ihnen eine vollkommne Identität zuſchreiben. Die unterbrochene Art ihrer Erſcheinung macht, daſs wir ſie zwar als ſehr ähnlich, aber doch immer als verſchiedene Dinge betrachten, welche nach gewiſſen Intervallen immer wieder erſcheinen. Die Verlegenheit, welche aus dieſem Widerſpruche entſteht, bringt eine Neigung hervor, dieſe zerriſſenen Erſcheinungen durch die Erdichtung einer kontinuirlichen Exiſtenz zu vereinigen, welches der dritte Theil dieſer Hypotheſe iſt, welche ich mir vornahm zu erklären.

Nichts iſt aus der Erfahrung gewiſſer, als daſs alles, was unſern Geſinnungen oder Neigungen widerſpricht, eine merkliche Unluſt in uns verurſacht, es mag nun von auſſen oder von innen kommen, von der Entgegenſetzung äuſſerer Objekte oder von dem Streit innerer Principien. Hingegen alles, was mit den natürlichen Neigungen übereinſtimmt, und entweder äuſſerlich ihre Befriedigung befördert,

oder

oder innerlich mit ihren Bewegungen zusammen wirkt, giebt gewiss eine merkliche Lust. Da nun hier ein Widerstreit zwischen dem Begriffe der Identität ähnlicher Vorstellungen und der Unterbrechung ihrer Erscheinung ist, so wird das Gemüth in dieser Lage verdriesslich werden und sich natürlicherweise von der Unlust zu befreien suchen. Da nun die Unlust aus dem Widerstreite zweier sich widersprechender Principien entsteht, so muss sie sich dadurch, dass sie das eine dem andern aufopfert, davon zu befreien suchen. Da aber der leichte Gang unsres Denkvermögens an unsern ähnlichen Vorstellungen macht, dass wir ihnen Identität zuschreiben, so können wir diese Meinung nie ohne Widerstreben aufgeben. Wir müssen uns also zur andern Seite wenden und annehmen, dass unsre Vorstellungen nicht mehr unterbrochen sind, sondern eine kontinuirliche und unveränderliche Existenz behalten und vermittelst derselben immer dieselben bleiben. Aber hier sind die Unterbrechungen in der Erscheinung dieser Vorstellungen so lang und so häufig, dass es unmöglich ist, sie zu übersehen: und da die Erscheinung einer Vorstellung im Gemüthe und seine Existenz beim ersten Anblick gänzlich einerlei zu seyn scheinen, so wird es zweifelhaft, ob wir je einen so handgreiflichen Widerspruch billigen und annehmen können, dass eine Vorstellung existire, ohne dass sie dem Gemüthe gegenwärtig ist. Um nun diese Materie aufzuklären und zu lernen, wie die Unterbrechung in der Erscheinung einer Vorstel-

stellung nicht nothwendigerweise eine Unterbrechung in seiner Existenz nach sich zieht, ist es nöthig hier einige Grundsätze zu berühren, welche weitläuftiger zu erklären, wir erst in der Folge *) Gelegenheit finden werden.

Wir wollen mit der Bemerkung anfangen, dass die Schwierigkeit im gegenwärtigen Falle nicht in dem Gegenstande der Erfahrung, auch nicht darin liegt, ob das Gemüth einen solchen Schluss in Ansehung der kontinuirlichen Existenz seiner Vorstellungen mache, sondern sie betrift nur die Art und Weise, wie sie ihn macht und die Grundsätze, auf welchen er beruhet. Es ist gewiss, dass fast alle Menschen und sogar die Philosophen, die mehreste Zeit ihres Lebens hindurch, ihre Vorstellungen für ihre einzigen Objekte halten und voraussetzen, dass dasselbige Wesen, welches dem Gemüthe innigst gegenwärtig ist, der reelle Körper oder die existirende Materie sey. Es ist also gewiss, dass man voraussetzt, diese Vorstellung oder dieses Objekt habe ein kontinuirliches ununterbrochenes Daseyn, und werde weder durch unsre Abwesenheit vernichtet, noch durch unsre Gegenwart zur Wirklichkeit gebracht. Wenn wir von ihm abwesend sind, so sagen wir immer noch, dass es existire, aber dass wir es nur nicht sehen und nicht fühlen. Hier werden also zwei Fragen entstehen, Erstlich wie überzeugen wir uns davon, dass wir annehmen, eine

*) Abschn. 6.

ne Vorstellung könne von der Seele abwesend und doch nicht vernichtet seyn? und Zweitens, auf welche Art können wir uns vorstellen, daſs ein Ding der Seele gegenwärtig werden könne, ohne daſs eine neue Schöpfung einer Vorstellung oder eines Bildes vor sich geht: und was verstehen wir durch jenes Fühlen, Sehen und Wahrnehmen?

Was die erste Frage betrift, so bemerken wir, daſs das, was wir Gemüth (Seele, Vorstellungsvermögen) nennen, nichts ist, als ein Haufe oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen, die mit einander durch gewisse Relationen vereinigt sind, und bei dem man, wiewohl fälschlich, voraussetzt, daſs es vollkommen einfach und identisch sey. Da nun jede Vorstellung von der andern unterschieden, und als abgesondert existirend betrachtet werden kann; so folgt offenbar, daſs keine Ungereimtheit darinne liegt, wenn man eine besondere Vorstellung von dem Gemüthe absondert; d. h., wenn man alle ihre Verhältnisse mit der verknüpften Masse der Vorstellungen, die ein denkendes Wesen ausmachen, abbricht.

Dasselbige Raisonnement giebt uns auch eine Antwort auf die zweite Frage. Wenn der Name der Vorstellung diese Absonderung von dem Gemüthe nicht ungereimt und widersprechend macht, so kann der Name des Objekts, der statt desselbigen Dinges steht, ihre Verbindung niemals unmöglich machen. Aeussere Objekte werden gese-

gesehen und gefühlt, und dem Gemüthe gegenwärtig vorgestellt; d. h. sie bekommen ein solches Verhältniss zu einem verknüpften Haufen von Vorstellungen, dass sie beträchtlich auf sie einfliessen, und ihre Zahl durch gegenwärtige Reflexionen und Gefühle vermehren, und das Gedächtniss mit Begriffen besetzen. Dasselbige kontinuirliche und ununterbrochene Wesen, kann daher zuweilen gegenwärtig, zuweilen von uns abwesend seyn, ohne dass dadurch eine reale oder wesentliche Veränderung in dem Dinge selbst vorgeht. Eine Erscheinung, welche sich die Sinne als unterbrochen vorstellen, setzt nicht nothwendigerweise eine Unterbrechung in dem wirklichen Objekte voraus. Die Voraussetzung einer kontinuirlichen Existenz, der sinnlichen Objekte oder der Vorstellungen enthält keinen Widerspruch. Wir können uns die Neigung zu dieser Voraussetzung leicht vergeben. Wenn die genaue Aehnlichkeit unsrer Vorstellungen macht, dass wir ihnen eine Identität beilegen, so können wir die anscheinende Unterbrechung durch die Erdichtung eines kontinuirlichen Daseyns heben, welches diese Intervalla ausfüllen, und unsern Vorstellungen eine vollkommne und gänzliche Identität verschaffen kann.

Allein da wir hier die kontinuirliche Existenz nicht blos erdichten, sondern sie glauben, so ist die Frage, woher ein solcher Glaube entstehet; und diese Frage leitet mich zu dem vierten Theile meines Systems. Es ist schon bewiesen

wiefen, dafs der Glaube überhaupt in nichts anderm befteht, als in der Lebhaftigkeit eines Begriffs; und dafs ein Begriff diefe Lebhaftigkeit durch fein Verhältnifs mit einer gegenwärtigen Impreffion erlangen kann. Impreffionen find von Natur die lebhafteften Vorftellungen des Gemüths; und ein Theil diefer Eigenfchaft wird vermöge des Verhältniffes jedem verknüpften Begriffe zugeführt. Das Verhältnifs verurfacht einen leichten Uebergang von den Impreffionen zu dem Begriffe, und bringt uns auch eine Neigung zu diefem Uebergange bei. Das Gemüth fällt fo leicht von der einen Vorftellung auf die andre, dafs es den Wechfel kaum wahrnimmt, fondern bei der zweiten noch einen anfehnlichen Theil von der Lebhaftigkeit der erften behält. Diefe ift von einer lebhaften Impreffion erweckt; und diefe Lebhaftigkeit geht mit zu dem in Relation ftehenden Begriffe über, ohne dafs fie im Uebergange beträchtlich vermindert wird, weil er fo unmerklich ift und die Neigung der Einbildungskraft noch dabei hilft.

Aber man fetze, dafs diefe Neigung noch aufser dem Verhältniffe von einem andern Princip entftünde; fo müfste fie doch offenbar immer noch dieselbe Wirkung haben, und die Lebhaftigkeit von der Impreffion auf den Begriff übertragen. Nun ift diefes gerade der gegenwärtige Fall. Unfer Gedächtnifs bietet uns eine grofse Menge Beifpiele von Vorftellungen an, die fich vollkommen einander ähnlich find, die in verfchiedenen Zeiträumen und oft

oft nach langen Unterbrechungen wiederkommen. Dieſe Aehnlichkeit bringt uns eine Neigung bei, dieſe unterbrochenen Vorſtellungen als dieſelben zu betrachten; und daher auch eine Neigung, ſie durch eine kontinuirliche Exiſtenz zu verknüpfen, um dieſe Identität zu rechtfertigen, und den Widerſpruch zu vermeiden, in welchen uns die unterbrochene Erſcheinung dieſer Vorſtellungen nothwendig zu verwickeln ſcheint. Hier bekommen wir alſo eine Neigung, die kontinuirliche Exiſtenz aller ſinnlichen Objekte zu erdichten; und weil dieſe Neigung von gewiſſen lebhaften Impreſſionen des Gedächtniſſes entſteht, ſo giebt ſie auch dieſer Erdichtung eine Lebhaftigkeit, oder mit andern Worten, ſie macht, daſs wir die kontinuirliche Exiſtenz der Körper glauben. Wenn wir bisweilen den Dingen, die uns vollkommen neu ſind, und von deren Beſtändigkeit und Zuſammenhang wir noch keine Erfahrung haben, eine kontinuirliche Exiſtenz zuſchreiben, ſo geſchieht es, weil die Art und Weiſe, in welcher ſie ſich unſern Sinnen darſtellen, derjenigen ähnlich iſt, in der ſich beſtändige und zuſammenhängende Objekte zeigen; und dieſe Aehnlichkeit iſt dann eine Quelle analogiſcher Schlüſſe, und beſtimmt uns, ähnlichen Dingen dieſelbigen Eigenſchaften beizulegen.

Ein vernünftiger Leſer wird, wie ich glaube, weniger Schwierigkeit darinnen finden, dieſem Syſteme beizuſtimmen, als es völlig und deutlich zu begreifen, und wird nach einem kurzen Nachdenken geſtehen, daſs jeder Theil ſeinen eignen Beweis

bei

bei sich führt. Denn weil der gemeine Mann voraussetzt, dass seine Vorstellungen seine alleinigen Objekte sind, und doch zu gleicher Zeit glaubt, dass die Materie kontinuirlich existire, so müssen wir von dem Ursprunge dieses Glaubens bei einer solchen Voraussetzung Rechenschaft geben. Nun ist es nach dieser Voraussetzung ganz falsch, dass eins unsrer Objekte oder unsrer Vorstellungen nach einer Unterbrechung noch identisch dieselbe seyn könnte; und es kann folglich die Meinung von ihrer Identität unmöglich von der Vernunft herkommen, sondern sie muss ihren Sitz in der Einbildungskraft haben. Die Einbildungskraft wird aber allein durch die Aehnlichkeit gewisser Vorstellungen zu einer solchen Meinung gebracht; weil wir finden, dass es blos unsre ähnlichen Vorstellungen sind, bei denen wir Neigung haben, sie für einerlei zu halten. Diese Neigung, unsern ähnlichen Vorstellungen Identität beizulegen, erzeugt die Erdichtung ihrer kontinuirlichen Existenz; da doch so wohl diese Erdichtung, als die Identität im Grunde falsch ist, wie alle Philosophen anerkennen, und keine andre Wirkung haben, als dass sie der Unterbrechung unsrer Vorstellungen abhelfen, welches der einzige Umstand ist, der ihrer Identität entgegensteht. Zuletzt verursacht diese Identität, vermittelst der gegenwärtigen Impressionen des Gedächtnisses, Glauben; denn ohne die Erinnerung vergangener Sensationen, würden wir offenbar keinen Glauben an die kontinuirliche Existenz der Körper

haben

haben können. So finden wir also bei der Prüfung, dass jeder dieser Theile von den stärksten Beweisen unterstützt ist, und dass sie alle zusammen ein festes System ausmachen, welches vollkommen überzeugend ist. Ein starker Hang oder eine starke Neigung allein, kann schon bisweilen einen Glauben oder eine Neigung erzeugen; wie vielmehr, wenn sie von diesem Umstande unterstützt wird?

Ob wir aber gleich auf diese Art durch die natürliche Neigung der Einbildungskraft verführt werden, denen sinnlichen Objekten oder Vorstellungen, welche wir in ihrer unterbrochenen Erscheinung einander ähnlich finden, eine kontinuirliche Existenz zuzuschreiben; so ist doch ein geringes Nachdenken, und ein wenig Philosophie hinreichend, uns das Irrige in dieser Meinung zu zeigen. Ich habe schon bemerkt, dass zwischen diesen beiden Principien, nemlich dem Princip einer kontinuirlichen und einer abgesonderten und unabhängigen Existenz eine innige Verknüpfung sey, und dass, sobald wir das eine für nothwendig halten, auch das andere nothwendigerweise daraus folgt. Zuerst entsteht die Meinung von einer kontinuirlichen Existenz, und diese zieht ohne viele Mühe und Nachdenken die zweite nach sich, wenn das Gemüth seinem ersten und natürlichen Hange folgt. Aber wenn wir die Erfahrungen vergleichen, und über dieselben ein wenig nachdenken, so werden wir bald gewahr, dass die Lehre von der unabhängigen Existenz unsrer sinnlichen Vorstellungen, der augen-

augenfcheinlichften Erfahrung widerfpricht. Diefes führt uns auf unferm eignen Wege wieder zurück, und zeigt uns, dafs wir auch darin geirrt haben, dafs wir unfern Vorftellungen eine kontinuirliche Exiftenz beilegten, und ift der Urfprung von manchen fehr feltfamen Meinungen, welche wir uns hier bemühen wollen zu rechtfertigen.

Erftlich werden wir einige von denen Erfahrungen erwägen, welche uns überzeugen, dafs unfre Vorftellungen keine unabhängige Exiftenz haben. Wenn wir das Auge mit einem Finger drücken, fo erfcheinen uns alle Objekte fogleich doppelt, und die eine Hälfte derfelben weicht aus feiner gewöhnlichen und natürlichen Stellung. Da wir aber doch nicht beiden Vorftellungen eine kontinuirliche Exiftenz zufchreiben, und da fie doch beide einerlei Natur find, fo lehrt uns diefes deutlich, dafs alle unfre Vorftellungen, von unfern Organen und von der Verfaffung unfrer Nerven und unfrer Lebensgeifter abhängen. Diefe Meinung wird noch beftätigt durch die anfcheinende Ab- und Zunahme, die fich nach dem Maafse der Entfernung richten; durch die anfcheinenden Veränderungen in ihrer Figur; durch den Wechfel in ihren Farben und andern Eigenfchaften, welches durch Krankheit oder Schwäche bewirkt wird; und durch eine unendliche Menge anderer Erfahrungen diefer Art; von denen wir fämmtlich lernen, dafs unfre finnlichen Vorftellungen keine abgefonderte und unabhängige Exiftenz haben.

Die natürliche Folgerung aus diefer Schlufsreihe follte nun feyn, dafs unfre Vorftellungen fo wenig eine kontinuirliche als unabhängige Exiftenz haben; und in der That find die Philofophen fo weit in diefer Meinung gegangen, dafs fie ihr Syftem ändern, und (wie wir auch in Zukunft thun wollen) zwifchen Vorftellungen und Objekten, einen Unterfchied machen, wobei man annimmt, dafs die erftern unterbrochen und verfchwindend und bei jeder verfchiedenen Rückkehr verfchieden find; die letztern aber ununterbrochen, mit kontinuirlicher Exiftenz und Identität verfehen. Allein man mag diefes Syftem für noch fo philofophifch halten, fo halte ich es doch nur für ein Palliativmittel, das alle Schwierigkeiten der gewöhnlichen Syfteme hat, und aufserdem noch einige andre, die ihm eigenthümlich zugehören. Weder in dem Verftande noch in der Phantafie ift ein Grund anzutreffen, der uns beftimmen könnte, die Meinung von einer doppelten Exiftenz der Vorftellungen und Objekte geradezu anzunehmen, und wir können zu ihr nicht gelangen, als wenn wir die gemeine Hypothefe von der Identität und Kontinuirlichkeit unfrer ununterbrochenen Vorftellungen vorausfetzen. Wären wir nicht zuerft fchon der Meinung, dafs unfre Vorftellungen unfre einzigen Objekte find, und dafs fie fortfahren wirklich zu feyn, wenn fie auch gleich nicht mehr den Sinnen erfcheinen, fo würden wir niemals darauf kommen, zu denken, dafs unfre Vorftellungen und Objekte verfchieden wären, und dafs

unfre

unsre Objekte allein eine kontinuirliche Existenz hätteu. „Die letztere Hypothese wird an sich we„der von der Vernunft noch von der Einbildungs„kraft empfohlen, sondern erhält ihren ganzen Ein„fluss auf die Einbildungskraft allein von der er„stern.„ Dieser Satz enthält zwei Theile, welche wir so klar und so deutlich auseinander zu setzen uns bemühen wollen, als es dergleichen abstruse Materien fähig sind.

Was den ersten Theil dieses Satzes anbetrifft, dass diese philosophische Hypothese ursprünglich weder von der Vernunft noch von der Einbildungskraft zuerst empfohlen werde; so können wir uns sogleich davon in Ansehung der Vernunft durch folgende Betrachtungen überzeugen. Die einzigen Dinge, von deren Wirklichkeit wir ganz gewiss überzeugt sind, sind Vorstellungen, welche, weil sich das Gemüth derselben unmittelbar bewusst ist, die strengste Gewissheit gebieten, und der erste Grund aller unsrer Schlüsse sind. Die einzige Art, wie wir von dem Daseyn des einen Dinges auf das Daseyn des andern schliessen können, ist vermittelst des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, welches zeigt, dass eine Verknüpfung unter ihnen sey, und dass das Daseyn des einen von dem Daseyn des andern abhänge. Der Begriff dieses Verhältnisses stammt von der vergangenen Erfahrung her, wodurch wir finden, dass zwei Dinge beständig bei einander sind, und dem Gemüthe allemal auf einmal gegenwärtig

find. Da aber dem Gemüthe nie andre Wefen gegenwärtig find, als Vorftellungen; fo folgt, dafs wir zwar eine Verbindung oder ein Verhältnifs der Urfach und Wirkung zwifchen verfchiedenen Vorftellungen, aber nie zwifchen Vorftellungen und Objekten bemerken können. Es ift alfo unmöglich, dafs wir von der Exiftenz oder von irgend einer Eigenfchaft der erftern, auf die Exiftenz des letztern fchliefsen follten, oder dafs wir unfre Vernunft in diefem Stücke je befriedigen könnten.

Nicht weniger gewifs ift es, dafs diefes philofophifche Syftem nicht fonderlich durch die Einbildungskraft empfohlen wird, und dafs diefes Vermögen von felbft und aus urfprünglichen natürlichen Antrieb nie auf ein folches Princip würde gefallen feyn. Ich geftehe, dafs es eine fchwere Sache feyn wird, diefes dem Lefer bis zu feiner vollkommnen Befriedigung darzuthun; weil ein verneinender Satz darinnen vorkommt, der in vielen Fällen gar keinen pofitiven Beweis zuläfst. Wenn fich jemand die Mühe geben wollte, diefe Frage zu unterfuchen, und ein Syftem erfände, worinne der direkte Urfprung diefer Meinung von der Einbildungskraft erwiefen würde, fo würden wir durch die Prüfung diefes Syftems ein gewiffes Urtheil über die gegenwärtige Materie ausfprechen können. Man nehme einmal als erwiefen an, dafs unfre Vorftellungen zerriffen und unterbrochen, und obgleich ähnlich, dennoch von einander verfchieden find; und lafst ihn nun bei diefer Vorausfetzung zeigen, wie

wie die Phantaſie direkte und unmittelbar zu dem Glauben einer andern Exiſtenz komme, die dieſen Vorſtellungen ihrer Natur nach ähnlich, aber doch kontinuirlich, ununterbrochen und identiſch ſey; und wenn er dieſes zu meiner Befriedigung gethan hat, ſo gelobe ich meiner gegenwärtigen Meinung zu entſagen. Unterdeſſen aber kann ich nicht umhin von der Abſtraktheit und Schwierigkeit der erſtern Vorausſetzung zu ſchlieſsen, daſs die Phantaſie nur uneigentlich den Glauben an dieſen Satz bewirken könne. Wer den Urſprung der gemeinen Meinung in Anſehung der kontinuirlichen und unterſchiedenen Exiſtenz erklären will, muſs das Gemüth in ſeiner gewöhnlichen Lage nehmen, und muſs von der Vorausſetzung ausgehen, daſs unſre Vorſtellungen die einzigen Objekte ſind, und daſs ſie auch dann fortfahren wirklich zu ſeyn, wenn ſie gleich nicht wahrgenommen werden. Wenn dieſe Meinung gleich falſch iſt, ſo iſt ſie doch die natürlichſte, und iſt allein der Phantaſie vorzüglich angemeſſen.

Was den zweiten Theil des Satzes betrifft, daſs nehmlich das philoſophiſche Syſtem ſeinen ganzen Einfluſs auf die Einbildungskraft, von einer vulgären Meinung erhalte; ſo bemerken wir, daſs er eine natürliche und unveränderliche Folge des vorhergehenden Schluſſes iſt; nach welchem behauptet wurde, daſs er keinen unmittelbaren Grund in der Vernunft und Einbildungs-

dungskraft habe. Denn da das philoſophiſche Syſtem doch nach der Erfahrung von einigen ergriffen wird, und insbeſondere von allen denen, welche nur ein wenig über dieſe Materie denken; ſo muſs es ſein ganzes Anſehn von dem vulgären Syſteme erhalten, weil es von ſich ſelbſt keine urſprüngliche Auktorität hat. Die Art wie dieſe, obgleich direkte ſich widerſtreitenden Syſteme zuſammenhangen, kann folgendergeſtalt erklärt werden.

Die Einbildungskraft macht folgenden Gedankengang. Unſere Vorſtellungen ſind unſre einzigen Objekte: Aehnliche Vorſtellungen ſind dieſelben, ob ſie gleich abgeriſſen und unterbrochen in ihrer Erſcheinung ſind: dieſe anſcheinende Unterbrechung widerſpricht der Identität: die Unterbrechung erſtreckt ſich folglich nicht über die Erſcheinung im Bewuſstſeyn: die Vorſtellung hingegen ſelbſt oder das Objekt fährt fort wirklich zu ſeyn, wenn es auch abweſend von uns iſt: unſere ſinnlichen Vorſtellungen haben alſo eine kontinuirliche und ununterbrochene Exiſtenz. Allein da ein kurzes Nachdenken dieſe Behauptung, als ob unſere Vorſtellungen kontinuirliche Exiſtenz hätten, umſtöſst, indem man dadurch einſieht, daſs ihre Exiſtenz (vom Bewuſstſeyn) abhängig iſt, ſo würde man natürlicherweiſe erwarten können, daſs wir die Meinung wieder verwerfen müſsten, als ob ein ſolches Ding, wie die kontinuirliche Exiſtenz iſt, in der Natur etwas Wirkliches wäre, wo das Ding bleibt,

bleibt, wenn es auch den Sinnen nicht mehr erſcheint. Dennoch iſt der Erfolg anders. Die Philoſophen ſind ſo weit entfernt, die Meinung von einer kontinuirlichen Exiſtenz zu verwerfen, nachdem ſie die Unabhängigkeit und Kontinuirlichkeit unſrer ſinnlichen Vorſtellungen verworfen haben, daſs, obgleich alle Sekten in der letztern Meinung zuſammenſtimmen, dennoch die erſtere, welche gewiſſermaſsen ihre nothwendige Folge iſt, nur einigen wenigen ausſchweifenden Skeptikern geblieben iſt; welche, nach dem allgemeinen Urtheil, dieſe Meinung blos mit dem Munde behaupten, aber ſich ſelbſt nie dahin bringen können, ſie auch aufrichtig zu glauben.

Es iſt ein groſſer Unterſchied zwiſchen ſolchen Meinungen, die wir nach einem ruhigen und tiefen Nachdenken herausbringen, und ſolchen, die wir mit einer Art von Inſtinkt oder natürlichem Antriebe bekommen, weil ſie der Seele ganz angemeſſen und konform ſind. Wenn dergleichen Meinungen mit einander in Widerſtreit gerathen, ſo iſt es nicht ſchwer zu beſtimmen, auf welche Seite der Vortheil ausſchlagen werde. So lange unſre Aufmerkſamkeit auf die Materie geheftet iſt, ſo lange wird das philoſophiſche und ausſtudierte Princip geltend bleiben; in dem Augenblicke aber, wo unſre Denkkraft nachläſst, wird ſich die Natur wieder ſehen laſſen und uns wieder zu unſerer vorigen Meinung zurückziehen. Ja ſie hat bisweilen einen ſo ſtarken Einfluſs, daſs ſie unſre Spekulation, mitten in dem

tief-

tiefsten Nachdenken, unterbrechen, und unser ganzes Raisonnement mit allen Folgen der philosophischen Meinung vernichten kann. Ob wir z. E. gleich die Abhängigkeit und die Unterbrechung unsrer Vorstellungen erkennen, so bleiben wir doch mitten auf dem Wege stehen, und verwerfen um deswillen den Begriff der unabhängigen und kontinuirlichen Existenz nicht, wie wir doch nach der Einsicht der Vernunft thun sollten. Diese Meinung hat in der Einbildung so tiefe Wurzel gefasst, dass es unmöglich ist, sie jemals auszurotten, und der strengste metaphysische Beweis von der Abhängigkeit unsrer Vorstellungen wird nie zu diesem Zwecke zureichen.

Aber obgleich unsre natürlichen und gemeinen Principien hier über unsre ausstudierten Reflexionen die Oberhand behalten, so muss doch gewiss die Meinung immer einen Anstoss behalten, die Vernunft muss eine Widersetzlichkeit äussern, sie gelten zu lassen, wenigstens so lange, als die Spekulationen noch einige Kraft und einiges Leben behalten. Um uns aus dieser Verwirrung zu helfen, erdenken wir eine neue Hypothese, welche diese beiden Principien der Vernunft und der Einbildungskraft, zu begreifen scheint. Diese Hypothese ist die philosophische Voraussetzung der doppelten Existenz der Vorstellungen und der Objekte, welche erstlich unsrer Vernunft gefällt, weil sie zugiebt, dass unsre Vorstellungen unterbrochen und verschieden sind; und die zweitens zu gleicher Zeit auch der Einbildungskraft angenehm ist, weil sie die kontinuir-

tinuirliche Exiſtenz etwas anderm zuſchreibt, was wir Objekte nennen. Dieſes philoſophiſche Syſtem iſt alſo die Miſsgeburt zweier Principien, die ſich beide widerſprechen, die das Gemüth beide zuſammen annimmt, und die ſich wechſelsweiſe vereinigen, um ſich einander zu zernichten. Die Einbildungskraft ſagt uns, daſs unſre ähnlichen Vorſtellungen eine kontinuirliche und ununterbrochene Exiſtenz haben, und durch ihre Abweſenheit nicht vernichtet werden. Die Vernunft ſagt uns, daſs ſelbſt unſre ähnlichen Vorſtellungen in ihrer Exiſtenz unterbrochen und von einander verſchieden ſind. Dem Widerſpruche zwiſchen dieſen Meinungen ſuchen wir durch eine neue Erdichtung zu entgehen, welche nach dem Wunſche der Einbildungskraft und der Vernunft zugleich eingerichtet iſt. Wir ſchreiben nehmlich dieſe entgegengeſetzten Eigenſchaften zwei verſchiedenen wirklichen Dingen zu; die Unterbrechung den Vorſtellungen; die Kontinuität den Objekten. Die Natur iſt hartnäckig, und will das Feld, des ſtarken Angriffs der Vernunft ungeachtet, nicht verlaſſen; und doch erklärt ſich auch zugleich die Vernunft über dieſen Punkt ſo deutlich, daſs es gar nicht möglich iſt, ſie geradezu abzuweiſen. Da wir nun nicht im Stande ſind, dieſe beiden Feinde mit einander zu vereinigen, ſo ſuchen wir uns ſelbſt die Sache dadurch zu erleichtern, daſs wir Jedem das einräumen, was er fodert, und daſs wir eine doppelte Exiſtenz erdichten, wobei ein Jeder etwas finden kann, das

alle

alle Eigenschaften hat, die er sich wünscht. Wären wir völlig überzeugt, daſs unsre ähnlichen Vorstellungen kontinuirlich, identisch und unabhängig wären, so würden wir niemals auf die Meinung einer doppelten Existenz verfallen; weil wir schon bei unsrer ersten Voraussetzung Befriedigung fänden, und nichts weiter begehren würden. Wären wir andern Theils völlig überzeugt, daſs unsre Vorstellungen abhängig, unterbrochen und unterschieden wären, so würden wir eben so wenig geneigt seyn, die Meinung von einer doppelten Existenz zu ergreifen; weil wir in diesem Falle den Irrthum unsrer ersten Voraussetzung von einer kontinuirlichen Existenz deutlich wahrnehmen, und auf ihn keine weitere Rücksicht nehmen würden. Diese Meinung entsteht also aus dem Balanciren des Gemüths, und aus seiner Anhänglichkeit an beiden sich widersprechenden Sätzen, denn dieses veranlaſst uns, einen Vorwand zu suchen, wodurch wir beide Grundsätze rechtfertigen können; der sich denn auch zuletzt glücklicherweise in dem System einer doppelten Existenz findet.

Ein anderer Vortheil dieses philosophischen Systems ist die Aehnlichkeit desselben mit der Volksmeinung; wodurch wir unsrer Vernunft ihren Willen lassen können, wenn sie etwa unruhig und aufrührisch wird; und wo wir doch bei der geringsten Nachlässigkeit und Unaufmerksamkeit leicht wieder zu unsern gewöhnlichen und natürlichen Begriffen zurückkehren können. Diesem gemäſs finden wir

auch,

auch, dafs die Philofophen diefen Vortheil nicht aus der Acht laffen; fondern, dafs fie fich, fobald fie ihre Studierftube verlaffen haben, wieder mit den übrigen Menfchen in jenen längft verworfenen Meinungen vereinigen, und thun, als ob unfre Vorftellungen unfre einzigen Objekte wären, und in allen ihren unterbrochenen Erfcheinungen fortführen identifch und ununterbrochen diefelben zu feyn.

Es giebt noch andre Eigenheiten diefes Syftems, woran man deffen Abhängigkeit von der Phantafie fehr deutlich erkennen kann. Von diefen will ich nur die zwei folgenden bemerken. Erftlich nehmen wir an, dafs die äufserlichen Objekte den innern Vorftellungen gleichen. Nun hab ich fchon gezeigt, dafs das Verhältnifs der Urfach und Wirkung uns nie berechtigt, einen Schlufs von der Exiftenz oder den Befchaffenheiten unfrer Vorftellungen auf die Exiftenz der äuffern kontinuirlichen Objekte zu machen: und ich füge nun noch hinzu, dafs, wenn es auch eine folche Art zu fchliefsen verftattete, wir dennoch nie einen Grund haben könnten, zu fchliefsen, dafs unfre Objekte unfern Vorftellungen ähnlich wären. Diefe Meinung hat daher nirgends, als in der eben erklärten Eigenfchaft der Phantafie ihren Grund, nach der fie alle ihre Begriffe von einer vorhergegangenen Vorftellung entlehnt. Wir können nie etwas anders denken, als Vorftellungen, und daher mufs jedes Ding, das wir denken, ihnen ähnlich feyn.

Zwei-

Zweitens, so wie wir überhaupt voraussetzen, dass unsre Objekte unsern Vorstellungen ähnlich sind, so nehmen wir es auch für ausgemacht an, dass jedes Objekt der Vorstellung ähnlich sey, die durch dasselbe verursacht ist. Das Verhältniss der Ursach und Wirkung bestimmt uns das Verhältniss der Aehnlichkeit mit zu verbinden; und da die Begriffe dieser willkührlichen Dinge, durch die erste Relation schon mit einander in der Phantasie verbunden sind, so fügen wir die letztere natürlicherweise hinzu, um die Vereinigung zu vollenden. Denn wir haben eine starke Neigung jede Vereinigung zu vollenden, und verbinden daher neue Verhältnisse mit solchen, die wir vorher zwischen gewissen Begriffen bemerkt haben, wie wir sogleich Gelegenheit haben werden zu bemerken*).

Nachdem ich also die Gründe beider Systeme in Ansehung der äusserlichen wirklichen Dinge sowohl des philosophischen, als des Volkssystems auseinander gesetzt habe, so kann ich nicht umhin, eine gewisse Meinung an den Tag zu bringen, die bei der Ueberschauung dieser beiden Systeme entsteht. Ich fing diese Materie damit an, dass ich behauptete, wir müssten ein völliges Vertrauen auf unsere Sinne setzen, und gab dieses für den Schlusssatz aus, der sich aus meinem ganzen Raisonnement ergeben sollte. Allein um aufrichtig zu seyn, so fühle ich mich jetzt von einer gerade entgegen-

gesetz-

*) Abschn. 5.

geſetzten Meinung überzeugt, und bin mehr geneigt, meinen Sinnen oder vielmehr meiner Einbildungskraft eher gar keinen Glauben zuzuſchreiben, als ein ſolches unbedingtes Vertrauen in dieſelben zu ſetzen. Ich kann nicht begreifen, wie dergleichen triviale Eigenſchaften der Phantaſie, durch ſolche falſche Vorausſetzungen geleitet, je zu einem ſoliden und vernünftigen Syſtem führen können. Der Zuſammenhang und die Beſtändigkeit unſrer Vorſtellungen bringen die Meinung von ihrer kontinuirlichen Exiſtenz hervor; obgleich dieſe Eigenſchaften der Vorſtellungen keinen begreiflichen Zuſammenhang mit einer ſolchen Exiſtenz haben. Die Beſtändigkeit unſrer Vorſtellungen hat den beträchtlichſten Antheil daran, und dennoch iſt ſie mit den gröſsten Schwierigkeiten verknüpft. Es iſt eine groſse Illuſion, wenn man vorausſetzt, daſs unſre ähnlichen Vorſtellungen numeriſch dieſelben ſind; und blos dieſe Illuſion iſt es, welche uns zu der Meinung verführt, daſs dieſe Vorſtellungen ununterbrochen ſind und fortexiſtiren, wenn ſie auch gleich den Sinnen nicht mehr gegenwärtig ſind. Dieſes iſt der Fall bei der Populär-Philoſophie. Und in den philoſophiſchen Syſtemen trifft man dieſelben Schwierigkeiten an; und es iſt allemal mit der Ungereimtheit behaftet, daſs es die Volksvorausſetzungen zugleich verneinet und bejahet. Die Philoſophen läugnen, daſs unſre ähnlichen Vorſtellungen identiſch dieſelben und ununterbrochen ſind; und dennoch haben ſie eine ſo groſse Neigung, ſie als ſolche

gelten

gelten zu laſſen, daſs ſie von freien Stücken eine neue Art von Vorſtellungen erdichten, denen ſie dieſe Eigenſchaften zueignen. Ich ſage eine neue Art von Vorſtellungen; denn wir können es wohl im Allgemeinen annehmen, aber es iſt doch ganz unmöglich, uns deutlich vorzuſtellen, daſs Objekte, ihrer Natur nach, etwas anders ſeyn könnten, als wiederum Vorſtellungen. Was können wir alſo von dieſer Verwirrung grundloſer und ſeltſamer Meinungen anders erwarten, als Falſchheit und Irrthum? Und wie können wir vor uns ſelbſt den Glauben rechtfertigen, den wir ihnen ſchenken?

Dieſer ſkeptiſche Zweifel, ſowohl in Anſehung der Vernunft als der Sinne, iſt eine Krankheit, die nie aus dem Grunde geheilt werden kann, ſondern deren Rückkehr wir jeden Augenblick erwarten müſſen, wenn wir ſie gleich weggejagt haben, und ſogar gänzlich von ihr befreit zu ſeyn ſcheinen. Es iſt nach allen Syſtemen ganz unmöglich, unſern Verſtand oder unſre Sinne zu vertheidigen, und beide verlieren nur noch mehr, wenn wir uns Mühe geben, ſie auf dieſe Art zu rechtfertigen. Denn da der Skepticismus natürlicherweiſe aus einem tiefen und ſtarken Nachdenken über dieſe Materien entſteht, ſo ſteigt ſeine Kraft immer mehr, je mehr wir darüber denken, wir mögen dafür oder dagegen ſeyn. Sorgloſigkeit und Unaufmerkſamkeit ſind die einzigen Mittel, uns dagegen zu verwahren. Aus dieſem Grunde verlaſſe ich mich allein auf ſie; und nehme es für ausgemacht an, daſs der Leſer

nach

nach einer Stunde, was auch immer im gegenwärtigen Augenblicke feine Meinung feyn mag, ganz gewifs von dem Dafeyn einer innern und äuffern Welt überzeugt ift; und diefer Vorausfetzung nachgehend will ich jetzt noch einige allgemeine Syfteme fo wohl der Aeltern als Neuern hierüber prüfen, ehe ich zu einer noch mehr befondern Unterfuchung über unfre Impreffionen komme. Diefes wird vielleicht am Ende nicht undienlich zu unferm Vorhaben befunden werden.

Dritter Abfchnitt.

Von der alten Philofophie.

Verfchiedene Moraliften haben es als ein vortrefliches Mittel empfohlen, mit unferm eignen Herzen bekannt zu werden, und unfere Fortfchritte in der Tugend kennen zu lernen, wenn man fich des Morgens feiner Träume erinnert; und fie mit derfelbigen Strenge prüfte, wie unfre ernfthafteften und bedachteften Handlungen. Unfer Charakter, fagen fie, ift durchaus derfelbe, und er erfcheint da am aufrichtigften, wo weder künftliche Verftellung, noch Furcht, noch Politik ftatt finden, und wo die Menfchen weder gegen fich noch gegen Andere Heuchler find. Das Groffe oder Niedrige unfers Charakters, unfre Sanftmuth oder Graufamkeit, unfer Muth oder unfre Feigheit wirken mit der ungebun-

gebundenſten Freiheit auf die Dichtungen der Phantaſie, und zeigen ſich in ihren hellſten Farben. Auf eine ähnliche Art glaube ich auch, daſs man verſchiedene nützliche Entdeckungen machen würde, wenn man die Erdichtungen der alten Philoſophie über Subſtanzen, ſubſtanzielle Formen, über die Accidenzien und die Qualitates occultas kritiſch unterſuchte; denn ſo vernunftwidrig und ſchimäriſch ſie ſeyn mögen, ſo haben ſie doch einen ſehr genauen Zuſammenhang mit den Principien der menſchlichen Natur.

Die vernünftigſten Philoſophen räumen ein, daſs unſre Begriffe von den Körpern nichts als Sammlungen der Begriffe von mehrern unterſchiedenen ſinnlichen Eigenſchaften ſind, woraus die Objekte beſtehen, und welche wir ſtets mit einander vereiniget finden. Aber obgleich dieſe Eigenſchaften an ſich gänzlich von einander verſchieden ſeyn mögen, ſo iſt es doch gewiſs, daſs wir das Zuſammengeſetzte, welches ſie ausmachen, gemeiniglich als Ein Ding betrachten, welches unter vielen Veränderungen immer daſſelbe bleibt. Die anerkannte Zuſammenſetzung iſt nun offenbar der vorausgeſetzten Einfachheit, und die Veränderung der Identität entgegen. Es wird alſo unterdeſſen wohl der Mühe werth ſcheinen 1) die Urſachen zu erwägen, welche machen, daſs wir faſt allgemein in ſolche offenbaren Widerſprüche fallen, und 2) die Mittel, wodurch wir uns bemühen, ſie zu verbergen,

Da

Da die Begriffe der mancherlei unterſchiedenen ſucceſſiven Eigenſchaften der Objekte durch ein ſehr enges Verhältniſs mit einander vereiniget ſind, ſo iſt offenbar, daſs das Gemüth, wenn es dieſer Succeſſion nachgeht, durch einen leichten Uebergang von einem Theile zum andern geführt wird, und daſs es die Veränderung eben ſo wenig merken wird, als wenn ſie daſſelbige unveränderliche Objekt betrachtet. In dieſem leichten Uebergange beſteht aber die Wirkung oder vielmehr das Weſen des Verhältniſſes; und da die Einbildungskraft leicht den einen Begriff für den andern nimmt, wenn ihr Einfluſs auf das Gemüth ſich ähnlich iſt, ſo folgt daraus, daſs eine ſolche Succeſſion verknüpfter Eigenſchaften leicht für ein kontinuirliches, ohne Veränderung exiſtirendes Objekt gehalten werden kann. Der ſanfte und ununterbrochene Fortgang des Denkens, der in beiden Fällen ſich ganz ähnlich iſt, täuſcht das Gemüth leicht, und macht, daſs wir der veränderlichen Succeſſion verknüpfter Eigenſchaften eine Identität beilegen.

Wenn wir aber die Art und Weiſe, die Succeſſion zu betrachten ändern, und anſtatt uns das Ding durch die auf einander folgenden Zeitpunkte nach und nach vorzuſtellen, zwei verſchiedene Perioden ſeiner Dauer auf einmal überſehen, und die verſchiedenen Bedingungen der ſucceſſiven Eigenſchaften vergleichen; ſo werden die Veränderungen, welche unmerklich waren, wenn ſie nach und nach betrachtet wurden, beträchtlich, und ſcheinen die

Identität gänzlich zu zernichten. Hierdurch entſteht alſo eine Art von Widerſtreit in unſrer Art zu denken, der aus den verſchiedenen Geſichtspunkten herrührt, aus welchen wir ein Ding betrachten und aus der Nähe oder Entfernthеit ſolcher Augenblicke, welche wir zuſammen vergleichen. Wenn wir einem Objekte nach und nach in ſeinen verſchiedenen Veränderungen folgen, ſo macht der allmälige Fortgang des Denkens, daſs wir der Succeſſion eine Identität zuſchreiben; weil ein unveränderliches Objekt eine ſich immer gleiche Gemüthshandlung erfodert. Betrachten wir aber ſeine Lage, nachdem ſchon beträchtliche Veränderungen mit ihm vorgefallen ſind, ſo iſt der Fortgang des Denkens unterbrochen, und folglich dringt ſich uns der Begriff der Verſchiedenheit auf. Um nun den Verſtand wiederum mit dieſem Widerſpruche auszuſöhnen, iſt die Einbildungskraft geſchäftig, etwas Unbekanntes und Unſichtbares zu erdichten, von welchem ſie vorausſetzt, daſs es bei allen dieſen Veränderungen fortfahre daſſelbe zu ſeyn; und dieſes unbegreifliche Etwas heiſst Subſtanz oder die urſprüngliche und erſte Materie.

In Anſehung der Einfachheit der Subſtanzen unterhalten wir einen ähnlichen Begriff, der von ähnlichen Urſachen herrührt. Man ſetze, es werde ein vollkommen einfaches und untheilbares Objekt uns vorgeſtellt nebſt einem andern, deſſen koexiſtirende Theile durch ein enges Verhält-

hältniss mit einander verbunden sind; so ist offenbar, dass die Gemüthshandlungen bei Betrachtung dieser zwei Objekte nicht sehr verschieden sind. Das einfache Objekt fasst die Einbildungskraft auf einmal mit Leichtigkeit durch eine einzige Anstrengung der Denkkraft ohne Wechsel oder Veränderung. Die Verknüpfung der Theile in einem zusammengesetzten Dinge hat fast dieselbe Wirkung, und sie vereinigt das Objekt in sich selbst so, dass die Phantasie es gar nicht fühlt, wenn sie von einem Theile zum andern übergeht. Daher stellt man sich Farbe, Geschmack, Figur, Solidität, und andre Eigenschaften, die in einer Birne oder einem Apfel vereiniget sind, als ein Ding vor; und dieses blos um ihres engen Verhältnisses willen, welches macht, dass sie das Denkvermögen auf einerlei Weise afficiren, als wenn es ein vollkommen unzusammengesetztes Ding wäre. Aber das Gemüth bleibt hier nicht stehen. Sobald es das Objekt in einem andern Lichte betrachtet, so findet es, dass alle diese Eigenschaften verschieden sind, dass sie von einander unterschieden und getrennt werden können; da nun diese Art, sich die Dinge vorzustellen, die ersten und natürlichen Begriffe des Gemüths wieder vernichtet; so zwingt er die Einbildungskraft, ein unbekanntes Etwas oder eine ursprüngliche Substanz und Materie zu erdichten, die der Grund der Vereinigung oder des Zusammenhangs unter diesen Eigenschaften ist, und die dem zusammengesetzten Objekte das Recht giebt, seiner Verschiedenheit und seiner

Zufammenfetzung ungeachtet, den Namen eines Dinges zu führen.

Die Peripatetiker behaupten, die urfprüngliche Materie fey in allen Körpern gleichartig, und glauben, dafs Feuer, Waffer, Erde und Luft aus einerlei Grundfubftanzen beftehen, weil fie fich allmälig verändern und in einander verwandeln. Zugleich weifen fie einer jeden Art diefer Objekte eine befondere fubftanzielle Form an, von welcher fie annehmen, dafs fie die Quelle aller ihrer befondern und verfchiedenen Eigenfchaften fey, und dafs fie einen neuen Grund der Einfachheit und Identität jeder befondern Art ausmache. Alle hängen von unfrer Art, die Objekte anzufchauen, ab. Wenn wir die unmerklichen Veränderungen der Körper anfehen, fo nehmen wir an, dafs fie alle in einer Subftanz oder in einem Wefen vergehen. Wenn wir aber ihre merklichen Unterfchiede betrachten, fo legen wir jedem eine fubftanzielle und wefentliche Verfchiedenheit bei. Und um ein Recht zu haben, diefen beiden Arten, unfre Objekte zu betrachten, nachzufehen, nehmen wir an, dafs alle Körper zugleich eine Subftanz und eine fubftanzielle Form haben.

Der Begriff der Accidenzien ift eine unvermeidliche Folge, wenn man auf diefe Art über Subftanzen und fubftanzielle Formen denkt; und man kann nicht umhin, Farben, Töne, den Gefchmack, Figuren und andre Eigenfchaften der Körper, als wirkliche Dinge zu betrachten, die unmöglich allein

und

und für fich beftehen können, fondern die ein Subjekt der Inhärenz erfordern, das fie zufammenhalten und tragen kann. Denn da wir niemals eine dergleichen finnliche Eigenfchaft entdeckt haben, wo wir nicht aus obigen Gründen uns auch gleich einbildeten, dafs eine Subftanz exiftere; fo macht diefelbige Gewohnheit, welche bewirkt, dafs wir auf eine Verknüpfung zwifchen Urfach und Wirkung fchliefsen, auch dafs wir hier auf eine Abhängigkeit einer jeden Qualität von der unbekannten Subftanz fchliefsen. Die Gewohnheit, fich eine Abhängigkeit einzubilden, hat diefelbige Wirkung, als die Gewohnheit, fie immer zu beobachten, haben würde. Indeffen ift diefe Meinung nicht mehr der Vernunft gemäfs, als irgend eine von den vorigen. Da eine jede Qualität ein von der andern unterfchiedenes Ding ift, fo kann es auch als insbefondere exiftirend gedacht werden, und kann auch wirklich allein exiftiren, nicht nur abgefondert von jeder andern Qualität, fondern auch ohne jene unverftändliche Schimäre von einer Subftanz.

Allein diefe Philofophen gehen mit ihren Erdichtungen noch weiter in ihren Meinungen über die verborgenen Eigenfchaften (qualitates occultas) und nehmen eine tragende Subftanz an, die fie nicht verftehen, und ein Accidenz, das getragen wird, wovon ihr Begriff eben fo unvollkommen ift. Das ganze Syftem ift alfo völlig unbegreiflich, und dennoch hat es in Principien feinen Grund,

Grund, die eben so natürlich sind, als irgend eins von den oben erklärten.

Bei der Betrachtung dieser Materie können wir eine Gradation in drei Meinungen bemerken, die sich über einander erheben, je nachdem die Menschen, welche sie erdenken, neue Grade von Vernunft und Erkenntniss erhalten. Diese Meinungen sind die Meinungen des Volks, die Meinungen der falschen und die Meinungen der wahren Philosophie; bei deren Untersuchung wir finden, dass sich die wahre Philosophie mehr den Meinungen des Volks nähert als einer irrigen Wissenschaft. Es ist denen Menschen bei ihrer gemeinen und sorglosen Art zu denken natürlich, dass sie sich einbilden, sie nähmen eine Verknüpfung zwischen solchen Objekten wahr, die sie immer beisammen gefunden haben; und weil die Gewohnheit es schwer gemacht hat, dergleichen Begriffe von einander zu trennen, so sind sie geneigt, sich einzubilden, eine solche Trennung sei an sich selbst unmöglich und ungereimt. Die Philosophen aber, welche von den Wirkungen der Gewohnheit abstrahiren, und die Begriffe der Objekte vergleichen, werden das Falsche in diesen Volksmeinungen gar bald gewahr, und entdecken, dass gar keine Verknüpfung unter den Dingen erkannt wird. Jedes verschiedene Objekt scheint ihnen auch ganz unterschieden und abgesondert; und sie sehen ein, dass es nicht die Anschauung der Natur und Eigenschaften der Objekte ist, woraus wir von einem Dinge auf das andre schliessen, sondern

nur

nur, wenn wir in verſchiedenen Fällen bemerkt haben, daſs ſie beſtändig mit einander vereiniget waren. Allein anſtatt daſs dieſe Philoſophen den richtigen Schluſs aus dieſer Bemerkung ziehen ſollten, daſs wir keinen Begriff von Kraft und Wirkſamkeit hätten, die von dem Gemüthe abgeſondert war und den Urſachen angehörte; anſtatt, ſage ich, dieſen Schluſs zu machen, ſuchen ſie häufig nach den Eigenſchaften, worin dieſe Wirkſamkeit beſtehen ſoll, und ſind mit jedem Syſteme unzufrieden, das ihnen ihre Vernunft zur Erklärung anbietet. Ihr Genie iſt ſtark genug, ſie von dem vulgären Irrthume zu befreien, als ob eine natürliche und wahrzunehmende Verknüpfung zwiſchen den verſchiedenen ſinnlichen Eigenſchaften und Handlungen der Materie ſtatt fände; aber es iſt noch nicht ſo ſtark, daſs es ſie von allem Suchen nach dieſer Verknüpfung in der Materie oder in den Urſachen, abhielte. Wären ſie auf den rechten Schluſs verfallen, ſo würden ſie wieder zu dem gemeinen Verſtande zurückgekehrt ſeyn, und alle dieſe Unterſuchungen, mit der gröſsten Ruhe und Gleichgültigkeit betrachtet haben. Gegenwärtig ſcheinen ſie nun in einem wirklich kläglichen Zuſtande zu ſeyn, der gerade ſo wirklich iſt, wie die Poeten die Strafe des Siſyphus und Tantalus erdichtet haben. Denn was kann man ſich wol quälender vorſtellen, als mit der gröſsten Begierde etwas ſuchen, was auf immer von uns flieht; und es da ſuchen, wo es ganz unmöglich jemals exiſtiren kann?

Aber

Aber fo wie die Natur in allen Stücken eine Art von Gerechtigkeit und Vergütung beobachtet hat, fo hat fie auch die Philofophen eben fo wenig, als die übrigen Gefchöpfe vernachläffiget; fondern hat ihnen bei allem ihrem Misgefchick und bei aller ihrer Betrübnifs einen Troft aufbehalten. Diefer Troft befteht vornählmlich in ihrer Erfindung der Worte Vermögen und verborgene Eigenfchaft (qualitas occulta.) Denn fo wie es gewöhnlich ift, dafs man bei dem häufigen Gebrauch gewiffer Worte, die eine reale und verftändliche Bedeutung haben, nicht an den Begriff denkt, den man durch fie ausdrücken wollte, und blos die Gewohnheit beibehält, vermittelft der man fich, fo bald man will, wieder an den Begriff erinnern kann; fo gefchieht es auch, dafs wir uns auch gewiffe Ausdrücke, die an fich, ohne alle Bedeutung und gänzlich unverftändlich find, wenn wir fie öfters gebrauchen, auf gleiche Art gewöhnen, und fie eben fo wie die vorigen behandeln, indem wir uns einbilden, dafs fie einen verborgenen Sinn haben, den wir, bei einigem Nachdenken, fogleich entdecken können. Die Aehnlichkeit in ihrer Erfcheinung täufcht, wie gewöhnlich, das Gemüth, und macht, dafs wir uns eine vollkommne Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit einbilden. Hierdurch fchaffen fich nun diefe Philofophen Ruhe, und gelangen zuletzt, durch eine Illufion, zu eben der Gleichgültigkeit, die der Pöbel durch feine Dummheit und der ächte Philofoph durch feinen befcheidenen

denen Skepticismus erreicht. Sobald fie ein Phänomen in Verwirrung fetzt, dürfen fie nur fagen, es kömmt von einem Vermögen oder von einer verborgenen Eigenfchaft her, und aller Streit und alle Unterfuchung über das Ding hat fogleich ein Ende.

Aber unter allen Beifpielen, wo die Peripatetiker gezeigt haben, dafs fie fich von jedem gemeinen Hang der Einbildungskraft leiten liefsen, ift keines merkwürdiger, als ihre Sympathien, Antipathien und ihr Abfcheu vor dem Leeren (horror vacui). Es ift freilich eine Neigung in der menfchlichen Natur, den äufsern Objekten dieselbigen Veränderungen beizulegen, die fie in fich felbft bemerkt, und allenthalben folche Begriffe zu finden, die ihr am gegenwärtigften find. Diefe Neigung kann aber doch durch ein geringes Nachdenken unterdrückt werden, und findet nur bei Kindern, Dichtern und den alten Philofophen ftatt. Kinder zeigen diefes durch ihr Verlangen, die Steine, welche fie verletzen, wieder zu fchlagen; Dichter durch ihren Hang, Alles zu perfonificiren: und die alten Philofophen durch diefe Erdichtungen der Sympathie und Antipathie. Kindern müffen wir diefes verzeihen, um ihrer Jugend willen; den Dichtern, weil fie geftehen, dafs fie abfichtlich dem folgen, was ihnen ihre Phantafie anbietet; aber was für eine Entfchuldigung läfst fich erfinden, eine fo grofse Schwachheit an den Philofophen zu rechtfertigen?

Vier-

Vierter Abschnitt.

Von der neuen Philosophie.

Aber, wenn die Einbildungskraft, nach meinem eignen Geständnisse der letzte Schiedsrichter aller philosophischen Systeme ist, so kann man mir vorwerfen, dass ich ungerecht verfahre, dass ich die alten Philosophen deshalb tadele, weil sie sich dieses Vermögens bedient, und sich der Leitung desselben in ihren Schlüssen ganz und gar überlassen haben. Um mich also deshalb zu rechtfertigen, muss ich in der Einbildungskraft einen Unterschied zwischen solchen Principien machen, die daurend, unwiderstehlich und allgemein sind, so wie der auf Gewohnheit gegründete Uebergang von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen: und zwischen solchen Principien, welche veränderlich, schwach und unregelmässig sind: so wie diejenigen sind, von denen ich so eben geredet habe. Die erstern sind der Grund aller unsrer Gedanken und Handlungen, so dass die menschliche Natur unmittelbar zernichtet werden und untergehen müsste, wenn man sie aufhübe. Die letztern aber sind für das menschliche Geschlecht weder unvermeidlich noch nothwendig oder zur Führung des menschlichen Lebens unentbehrlich; sondern im Gegentheil, man trifft sie nur in schwachen Gemüthern an, und da sie sogar den übrigen Principien

der

der Gewohnheit und der Vernunfterkenntniſs entgegenſtehen, ſo können ſie leicht durch einen gehörigen Kontraſt und eine ſchickliche Entgegenſtellung andrer Principien umgeworfen werden. Um deswillen werden die erſtern von der Philoſophie gebilligt, die letztern verworfen. Wer da ſchlieſst, daſs ihm jemand nahe ſeyn müſſe, wenn er im Finſtern reden hört, urtheilt richtig und der Natur angemeſſen; obgleich dieſer Schluſs ſich blos auf die Gewohnheit ſtützt, welche den Begriff eines menſchlichen Geſchöpfs lebendig und ſtark macht, weil er gewöhnlich mit der gegenwärtigen Impreſſion verbunden iſt. Aber wenn jemand, ohne ſelbſt zu wiſſen, warum, von der Furcht vor Geſpenſtern im Finſtern gepeinigt wird, ſo kann man vielleicht ſagen, daſs er ſchlieſst, auch daſs er nach natürlichen Geſetzen ſchlieſst; aber nur in demſelbigen Sinne, als man ſagt, daſs eine Krankheit nach natürlichen Geſetzen erfolge, weil ſie von natürlichen Urſachen herkömmt, ob ſie gleich der Geſundheit als dem angenehmſten und natürlichſten Zuſtande des Menſchen widerſpricht.

Die Meinungen der alten Philoſophen, ihre Dichtungen von Subſtanz und Accidenz, und ihre Lehren von den ſubſtanziellen Formen und den verborgnen Qualitäten, gleichen den Geſpenſtern im Finſtern, und kommen aus Grundſätzen, welche obſchon gewöhnlich, doch weder allgemein noch nothwendig in der menſchlichen Natur liegen. Die neuere Philoſophie rühmt ſich von dieſem

Fehler

Fehler ganz frei zu seyn, und ihren Grund ganz allein in den beständigen, festen und nothwendigen Principien der Einbildungskraft zu haben. Auf welchen Gründen diese Anmaſsung beruhe, soll gegenwärtig die Materie unsrer Untersuchung werden.

Das Hauptprincip dieser Philosophie, ist die Meinung von Farben, Tönen, Geschmack, Geruch, Hitze und Wärme; wovon sie behaupten, daſs es nichts als Impressionen im Gemüth wären, die zwar von der Einwirkung der äussern Objekte herrührten, aber mit ihren objektiven Eigenschaften nicht die geringste Aehnlichkeit hätten. Bei näherer Untersuchung finde ich nur einen genugthuenden Grund unter denen, die man gewöhnlich für diese Meinung vorbringt, nähmlich den, welcher von der Veränderlichkeit solcher Impressionen hergenommen ist, während daſs die äussern Objekte, allem Scheine nach, fortfahren dieselben zu seyn. Diese Veränderlichkeit hängt von verschiedenen Umständen ab. Von dem verschiedenen Zustande unsrer Gesundheit. Einem Kranken schmeckt ein gewisses Gericht nicht, das ihm sonst sehr gut schmeckte. Von den verschiedenen Komplexionen und Konstitutionen der Menschen. Was dem einen bitter schmeckt, schmeckt dem andern süſs. Von der Verschiedenheit ihrer äuſsern Lage und Stellung; Farben, die durch die Wolken spielen, ändern sich nach der verschiedenen Entfernung der Wolken, und nach dem Winkel, den die Lichtstralen

len mit dem Auge und dem erleuchteten Körper machen. Das Feuer theilt in einer gewiffen Entfernung ein angenehmes, in einer andern ein unangenehmes Gefühl mit. Beifpiele diefer Art find fehr zahlreich und häufig.

Der Schlufs, den man hieraus zieht, ift gleichfalls fo befriedigend, als man fich folches nur einbilden kann. Es ift unftreitig, dafs, wenn verfchiedene Impreffionen eines und ebendeffelbigen Sinnes von einem Objekte herkommen, nicht eine jede diefer Impreffionen eine ähnliche objektive Eigenfchaft des Dinges felbft feyn kann. Denn da ein und ebendaffelbige Ding nicht zu gleicher Zeit mit verfchiedenen Eigenfchaften deffelbigen Sinnes verfehen feyn kann, und da ein und ebendiefelbige Eigenfchaft Impreffionen, die ganz und gar verfchieden find, nicht gleich feyn kann; fo folgt augenfcheinlich, dafs einige unfrer Impreffionen kein Mufter oder Urbild aufser fich haben können. Nun fetzen wir bei gleichen Wirkungen gleiche Urfachen zum Voraus. Einige Impreffionen von Farbe, Schall u. f. w. find nun offenbar nichts anders als innerliche Wirklichkeiten, und kommen von Urfachen her, die ihnen fchlechterdings nicht ähnlich find. Diefe Impreffionen find aber in ihrer Erfcheinung von den andern Impreffionen der Farbe, des Schalles u. f. w. nicht verfchieden. Folglich fchliefsen wir, dafs fie alle einen gleichen Urfprung haben.

Wenn diefer Grundfatz einmal eingeräumt ift, fo fcheinen alle übrigen Lehren diefer Philofophie durch

durch leichte Schlüsse zu folgen. Denn wenn die Töne, Farben, Hitze, Kälte und andre sinnlichen Eigenschaften, von dem Range kontinuirlicher und unabhängiger wirklicher Dinge ausgeschlossen sind, so bleiben uns nur noch diejenigen, die man qualitates primarias nennt, als die einzigen realen Eigenschaften übrig, wovon wir einen adäquaten Begriff haben. Diese qualitates primariae sind Ausdehnung und Soliditat, mit ihren verschiedenen Mischungen und Modifikationen; Figur, Bewegung, Schwere und Kohäsion. Die Erzeugung, das Wachsen, Verwelken und die Zerstörung der Thiere und Pflanzen, sind nichts als Veränderungen der Figur und Bewegung; so wie auch die Wirkungen aller Körper in einander, des Feuers, Lichts, Wassers, der Luft, Erde und aller Elemente und Naturkräfte. Eine Figur und Bewegung bringt eine andre Figur und Bewegung hervor; und es ist in der ganzen materiellen Welt weder ein aktives noch passives Principium mehr übrig, wovon wir uns den entferntesten Begriff machen könnten.

Ich glaube, dass sich gegen dieses System viele Einwürfe vorbringen lassen, aber ich will mich jetzo nur auf einen einschränken, der nach meiner Meinung völlig entscheidend ist. Ich glaube, dass wir anstatt die Wirkungen der äussern Objekte hierdurch zu erklären, sie ganz und gar vernichten, und in die Meinungen des ausschweifendsten Skepticismus verfallen. Denn, wenn Farben, Töne, Geschmack und Geruch blosse Vorstellungen sind,

so

ſo kann nichts von dem, was wir uns vorſtellen können, eine reale, kontinuirliche und unabhängige Exiſtenz haben; ſelbſt Bewegung, Ausdehnung und Solidität nicht, worauf die Grundeigenſchaften (qualitates primariae) vornehmlich hinauslaufen.

Um mit der Prüfung der Bewegung anzufangen, ſo iſt dieſes offenbar eine Eigenſchaft, die an ſich, allein und ohne Beziehung auf ein andres Ding, gar nicht denkbar iſt. Der Begriff der Bewegung ſetzt den Begriff eines ſich bewegenden Körpers nothwendig zum voraus. Was iſt aber unſer Begriff von dem bewegten Körper, ohne welchen die Bewegung unbegreiflich iſt? Er muſs in den Begriff der Ausdehnung oder der Solidität zerfallen, und folglich hängt die Realität der Bewegung von der Realität dieſer andern Eigenſchaften ab.

Daſs dieſe Meinung von der Bewegung, die allgemein angenommen iſt, in Anſehung der Ausdehnung wahr ſey, habe ich bewieſen, und habe zugleich gezeigt, daſs es ganz unmöglich iſt, ſich die Ausdehnung anders vorzuſtellen, als etwas aus mit Farbe und Solidität verſehenen Theilen Zuſammengeſetztes. Der Begriff der Ausdehnung iſt ein zuſammengeſetzter Begriff, da er aber nicht aus einer unendlichen Anzahl von Theilen oder kleinern Begriffen zuſammengeſetzt ſeyn kann; ſo muſs er ſich zuletzt in vollkommen einfache und untheilbare Theilchen auflöſen laſſen. Dieſe einfachen und untheilbaren Theilchen würden, da ſie nicht als ausgedehnt gedacht werden dürfen, Undinge ſeyn,

wenn

wenn ſie nicht gefärbt und ſolide gedacht würden. Die Farbe aber hat keine reale Exiſtenz. Folglich hängt die Realität unſres Begriffs von der Ausdehnung allein von der Realität des Begriffs der Solidität ab, und wenn der letztere ſchimäriſch ſeyn ſollte, ſo würde der erſtere unmöglich richtig ſeyn können. Laſst uns alſo unſre Aufmerkſamkeit auf die Prüfung des Begriffs der Solidität wenden.

Der Begriff der Solidität entſteht von zwei Objekten, die ſich nicht einander durchdringen können, wenn ſie gleich mit der allergröſsten Kraft gegen einander geſtoſsen werden; ſondern die immer eine abgeſonderte und verſchiedene Wirklichkeit behalten. Die Solidität iſt alſo allein genommen völlig undenkbar und ohne die Vorſtellung einiger Körper, die ſolide ſind, und dieſe abgeſonderte und unterſchiedene Exiſtenz behaupten, ganz unbegreiflich. Was haben wir nun für einen Begriff von dieſen Körpern? Die Begriffe von Farben, Tönen und andern abgeleiteten Eigenſchaften (qualitates ſecundariae) ſind ausgeſchloſſen. Der Begriff der Bewegung hängt von dem Begriffe der Ausdehnung ab, und der Begriff der Ausdehnung von dem Begriffe der Solidität. Folglich iſt es unmöglich, daſs der Begriff der Solidität von einem dieſer Begriffe ſollte abhängen können. Denn da würde man ſich in einem Cirkel herumdrehen, und einen Begriff von dem andern abhängen laſſen, da indeſſen zu gleicher Zeit der letzte von dem erſten und der erſte von dem letzten abhienge. Unſre neuere Philoſophie

läſst

läſst uns alſo keinen richtigen und genugthuenden Begriff von der Solidität und folglich auch nicht von der Materie.

Dieſer Beweis wird einem jeden, der ihn nur verſteht, vollkommen bündig vorkommen; allein weil er den mehreſten Leſern abſtrakt und verwickelt ſcheinen möchte; ſo hoffe ich Entſchuldigung zu finden, wenn ich mich bemühe, ihn durch einige Abänderung des Ausdrucks noch deutlicher vorzutragen. Um uns einen Begriff von der Solidität zu machen, müſſen wir uns zwei Körper vorſtellen, die gegen einander drücken, ohne ſich zu durchdringen; und es iſt unmöglich, zu dieſem Begriffe zu gelangen, wenn wir uns nur ein Objekt denken, geſchweige denn gar keins. Zwei Undinge können ſich nicht einander von ihren Stellen ausſchlieſsen, denn ſie haben gar keine Stelle, und können auch gar keine Beſchaffenheit haben. Nun frage ich, was haben wir denn für einen Begriff von dieſen Körpern oder Objekten, denen wir Solidität beilegen? Zu ſagen, daſs wir ſie blos als ſolide dächten, heiſst, ſich ins Unendliche in einem Kreiſe herumdrehen. Zu behaupten, daſs wir ſie uns als ausgedehnt ausmahlen, das verwandelt entweder alles in Falſchheit, oder läuft im Cirkel herum. Die Ausdehnung muſs nothwendig entweder als gefärbt betrachtet werden, welches falſch iſt; oder als ſolide, welches uns wieder auf die erſte Frage zurückbringt. Dieſelbige Bemerkung können wir auch in Anſehung der Beweglichkeit und der Figur machen: und

im Ganzen müssen wir schliessen, dass, nachdem Farben, Töne, Hitze und Kälte von dem Range der äussern wirklichen Dinge ausgeschlossen sind, gar nichts mehr übrig bleibt, das uns einen richtigen und konsistenten Begriff von einem Körper verschaffen könnte.

Hiernächst bedenke man noch, dass, eigentlich zu reden, die Soliditiät oder Undurchdringlichkeit nichts ist, als eine Unmöglichkeit der Vernichtung, wie schon sonst *) bemerkt worden ist: um dessentwillen ist es also um so nothwendiger für uns, einen deutlichen Begriff von demjenigen Dinge zu geben, dessen Vernichtung wir als unmöglich annehmen. Eine Unmöglichkeit eines vernichteten Dings kann nicht wirklich seyn, und kann nie durch sich selbst als wirklich gedacht werden, sondern erfordert nothwendig ein Objekt oder ein reales wirkliches Ding, zu dem es gehört. Nun bleibt immer noch die Schwierigkeit, wie man einen Begriff von diesem Objekte oder diesem wirklichen Dinge formiren könne, ohne die abgeleiteten und sinnlichen Beschaffenheiten dabei zu gebrauchen.

Auch müssen wir bei dieser Gelegenheit, unsre gewöhnliche Art, die Begriffe zu prüfen, nicht aus der Acht lassen, da wir stets auf die Impressionen sehen, von welchen die Begriffe herkommen. Die Impressionen, welche wir durchs Gesicht und Gehör erhalten, die Geruchs- und Geschmacksimpressionen,

*) Th. 2. Abschn. 4.

nen, sagt die neuere Philosophie, sind ohne alle ähnliche Objekte, und folglich kann der Begriff der Solidität, der als real angenommen wird, nie von diesen Sinnen kommen. Es bleibt also nur noch das Gefühl, als der einzige Sinn übrig, der uns die Impression geben könnte, die dem Begriffe der Solidität entspricht, und in der That bilden wir uns von Natur ein, die Solidität der Körper zu fühlen, und als dürften wir nur ein Objekt berühren, um diese Beschaffenheit wahrzunehmen. Aber diese Art zu denken ist mehr populär als philosophisch richtig, wie sogleich aus folgenden Betrachtungen erhellen wird.

Erstlich ist es leicht zu sehen, dass, obgleich die Körper vermöge ihrer Solidität gefühlt werden, dennoch das Gefühl etwas ganz anders ist, als die Solidität; und dass diese beiden Dinge nicht die geringste Aehnlichkeit mit einander haben. Ein Mensch, der eine Lähmung in der einen Hand hat, hat einen eben so vollkommnen Begriff von der Undurchdringlichkeit, wenn er sieht, dass diese seine fühllose Hand vom Tische getragen wird, als wenn er denselbigen Tisch mit der andern Hand befühlt. Ein Objekt, das auf eins unsrer Glieder drückt, findet Widerstand, und dieser Widerstand bringt durch die Bewegung, die den Nerven und Lebensgeistern dadurch ertheilt wird, eine gewisse Empfindung im Gemüthe hervor; aber hieraus folgt nicht, dass die Empfindung, die Bewegung und der Widerstand sich auf irgend eine Art einander ähnlich sind.

Zweitens ſind die Impreſſionen des Gefühls einfache Impreſſionen, auſser wenn ſie in Anſehung ihrer Ausdehnung betrachtet werden; welches aber nichts zur gegenwärtigen Abſicht thut: und aus dieſer Einfachheit ſchlieſse ich, daſs ſie weder die Solidität noch ein andres reales Objekt vorſtellen können. Denn laſst uns zwei Fälle annehmen, nemlich 1) daſs ein Menſch einen Stein oder einen feſten Körper mit ſeiner Hand drücke und 2) daſs zwei Steine einander drücken; ſo wird man leicht zugeben, daſs dieſe beiden Fälle nicht in aller Rückſicht gleich ſind, ſondern daſs im erſten Falle ein Gefühl oder eine Empfindung mit der Solidität verknüpft iſt, wovon in dem letztern nichts erſcheint. Um alſo dieſe beiden Fälle gleich zu machen, muſs man denjenigen Theil der Impreſſion, den der Menſch durch ſeine Hand fühlt oder das Organ der Empfindung wegnehmen; und da dieſes bei einer einfachen Impreſſion unmöglich iſt, ſo werden wir dadurch genöthigt das Ganze aufzuheben, welches beweiſst, daſs dieſe ganze Impreſſion kein Urbild oder kein Muſter in den äuſsern Dingen hat. Hierzu kömmt, daſs die Solidität nothwendig zwei Körper nebſt Angrenzung und Stoſs vorausſetzt, welche nie durch eine einfache Impreſſion vorgeſtellt werden können, weil ſie ein zuſammengeſetztes Ding ſind. Nicht zu gedenken, daſs die Impreſſionen des Gefühls ſich jeden Augenblick in uns ändern, obgleich die Solidität unveränderlich dieſelbe bleibt; welches ein klarer Beweis iſt, daſs die

die erſtern nicht Vorſtellungen der letztern ſeyn können.

So iſt alſo zwiſchen unſern Sinnen und unſrer Vernunft ein direkter und totaler Widerſtreit; oder eigentlicher zu reden, zwiſchen denen Schlüſſen, die wir auf Urſach und Wirkung gründen, und denen, welche uns von der kontinuirlichen und unabhängigen Exiſtenz der Körper überzeugen. Wenn wir nach dem Geſetze der Urſach und Wirkung ſchlieſsen, ſo urtheilen wir, daſs weder Farbe noch Schall, weder Geſchmack noch Geruch eine kontinuirliche und unabhängige Exiſtenz haben. Und wenn wir dieſe ſinnliche Eigenſchaften ausſchlieſsen, ſo bleibt gar nichts in der Welt übrig, dem eine ſolche Exiſtenz zukommen könnte.

Fünfter Abſchnitt.

Von der Immaterialität der Seele.

Da wir ſo groſse Widerſprüche und Schwierigkeiten in jedem Syſteme über die äuſſern Objekte und in dem Begriffe der Materie, den wir uns ſo deutlich und ſo beſtimmt einbilden, gefunden haben, ſo werden wir natürlicherweiſe noch gröſsere Schwierigkeiten und Widerſprüche in jeder Hypotheſe über unſre innerlichen Vorſtellungen und die Natur des Gemüths erwarten, die wir uns ſchon überdem weit dunkler und ungewiſſer vorzuſtellen

geneigt

geneigt ſind. Aber hierin würden wir uns täuſchen. Denn obgleich die intellektuelle Welt in unendliche Dunkelheiten eingehüllt iſt, ſo iſt ſie doch nicht mit ſolchen Widerſprüchen durchflochten, als wir in der äuſserlichen Natur angetroffen haben. Was von ihm erkannt wird, ſtimmt mit ſich ſelbſt überein; und was unbekannt iſt, das müſſen wir uns begnügen, ſo zu laſſen.

Zwar iſt es wahr, gewiſſe Philoſophen verſprechen, wenn wir auf ſie hören wollten, unſre Unwiſſenheit zu vermindern; allein ich beſorge, es geſchieht dieſes mit Gefahr, uns in Widerſprüche zu verwickeln, wovon das Subjekt an ſich ſelbſt ausgenommen iſt. Dieſe Philoſophen ſind jene ſeltſamen Raiſonneurs über materielle oder immaterielle Subſtanzen, in welchen, nach ihrer Vorausſetzung, unſre Vorſtellungen inhäriren. Um dieſe endloſen Sophiſtereien auf beiden Seiten anzuhalten, kenne ich kein andres Mittel, als dieſe Philoſophen in wenig Worten zu fragen: Was ſie unter Subſtanz und Inhäſion verſtehen? Nur nachdem ſie dieſe Frage werden beantwortet haben, und nicht eher, wird es der Vernunft gemäſs ſeyn, ſich ernſtlich in den Streit einzulaſſen.

Dieſe Frage in Anſehung der Materie und des Körpers zu beantworten, fanden wir unmöglich; aber auſser daſs ſie in Anſehung des Gemüths alle dieſelbigen Schwierigkeiten hat, kommen hier noch neue hinzu, die dieſem Gegenſtande eigenthümlich ſind. Da jeder Begriff von einer vorhergehenden Im-

Impression herrührt, so müsten wir, wenn wir einen Begriff von der Substanz unsres Gemüths hätten, auch eine Impression von derselben haben, welches, sich vorzustellen, sehr schwer, wo nicht gar unmöglich ist. Denn wie kann eine Impression eine Substanz anders vorstellen, als dadurch, dass sie ihr ähnlich ist? Und wie kann eine Impression einer Substanz ähnlich seyn, da sie nach diesem System keine Substanz ist, und keine von den eigenthümlichen Eigenschaften oder charakteristischen Merkmalen einer Substanz hat?

Doch ich vertausche die Frage, was sie seyn und nicht seyn kann, mit einer andern, was sie wirklich ist, und verlange von solchen Philosophen, welche einen Begriff von der Substanz unsres Gemüths zu haben vorgeben, dass sie die Impression vorzeigen, welche den Begriff hervorbringt, und dass sie deutlich bestimmen sollen, auf welche Art diese Impression wirke, und was sie für einen Gegenstand zum Objekte habe. Ist es eine Impression der Sinne oder der Reflexion? Ist sie angenehm oder unangenehm oder gleichgültig? Begleitet sie uns zu allen Zeiten, oder nur zuweilen? Und wenn es nur zuweilen geschieht, zu welchen Zeiten kömmt sie vornemlich zurück, und durch welche Ursachen wird sie hervorgebracht?

Wenn jemand, anstatt diese Fragen zu beantworten, den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen glaubte, dass er eine Definition von der Substanz gäbe, und sie als Etwas, das

durch

durch sich selbst besteht, definirte, und meinte, mit dieser Definition müssten wir zufrieden seyn, so sage ich dagegen, dass diese Definition auf jedes Ding passt, das man sich nur als möglich vorstellen kann; und dass sie also niemals dazu dienen kann, die Substanz von dem Accidenz, oder die Seele von ihren Vorstellungen zu unterscheiden. Denn, was sich deutlich vorstellen läst, kann auch wirklich seyn, und alles, was auf eine gewisse Weise deutlich vorgestellt ist, kann auch auf dieselbige Art wirklich existiren. Dieses ist ein Princip, welches schon anerkannt ist. Ferner läst sich jedes Ding, das verschieden ist, unterscheiden, und jedes Ding, das sich unterscheiden läst, läst sich in der Einbildungskraft abgesondert darstellen. Dieses ist ein andrer Grundsatz. Mein Schluss aus beiden ist, dass, da alle unsre Vorstellungen von einander, und von jedem andern Dinge in der Welt verschieden sind, sie sich auch unterscheiden und absondern lassen, und daher abgesondert existiren können, und kein andres Ding nöthig haben, das ihre Existenz trägt. Sie sind also nach jener Definition von der Substanz, Substanzen.

So sind wir also weder durch die Betrachtung des Ursprungs der Begriffe, noch vermittelst einer Definition im Stande, zu einen befriedigenden Begriff von der Substanz zu gelangen, und dieses scheint mir ein hinreichender Grund, den Streit über die Materialität oder Immaterialität der Seele gänz-

gänzlich aufzugeben, und die Frage ſelbſt als gänzlich unzuläſſig zu verwerfen. Wir haben von keinem andern Dinge einen vollkommnen Begriff, als von einer Vorſtellung. Nun iſt eine Subſtanz ganz und gar verſchieden von einer Vorſtellung. Folglich haben wir von einer Subſtanz keinen Begriff. Man nimmt ferner an, daſs die Inhäſion in einem Dinge erfoderlich ſey, um die Exiſtenz unſrer Vorſtellungen zu tragen. Nun iſt aber nichts erfoderlich, die Exiſtenz einer Vorſtellung zu tragen. Folglich haben wir auch keinen Begriff von der Inhäſion. Wie iſt es alſo möglich, die Frage zu beantworten: Ob Vorſtellungen in einer materiellen oder immateriellen Subſtanz inhäriren, wenn wir nicht einmal den Sinn dieſer Frage verſtehen?

Ein Grund, den man gemeiniglich für die Immaterialität der Seele anführt, ſcheint mir beſonders merkwürdig zu ſeyn. Alles was ausgedehnt iſt, ſagt man, beſteht aus Theilen; und was aus Theilen beſteht, iſt theilbar, wo nicht wirklich, doch in der Einbildung. Es iſt aber unmöglich, daſs ein theilbares Ding zu einem Gedanken oder zu einer Vorſtellung ſollte verbunden werden können, welche jederzeit unzertrennliche und untheilbare Dinge ſind. Denn man ſetze eine ſolche Verbindung, wo würde alsdenn der untheilbare Gedanke ſeyn? Auf der rechten oder auf der linken Seite des ausgedehnten theilbaren Körpers? Auf der Oberfläche oder in der Mitte? Hinten oder vorne?

vorne? Wenn er mit der Ausdehnung verbunden ift, fo mufs er doch irgendwo in den Dimenfionen des Ausgedehnten exiftiren. Exiftirt er in ihren Dimenfionen, fo mufs er entweder in einem einzelnen befondern Theile feyn; und dann ift diefer befondere Theil untheilbar, und die Vorftellung ift nur mit diefem Theile, nicht mit der Ausdehnung verbunden: Oder wenn der Gedanke in jedem Theile exiftirt, fo mufs er eben fowol ausgedehnt, trennbar und theilbar feyn, als der Körper; welches ganz ungereimt uud widerfprechend ift. Denn kann man fich wohl zum Exempel eine Leidenfchaft vorftellen, die eine Elle lang, einen Fufs breit und einen Zoll dick ift? Gedanke und Ausdehnung find zwei ganz unverträgliche Dinge, und können nie in einem Subjekte als vereinigt gedacht werden.

Diefes Argument befteht ohne die Frage über die Subftanz der Seele, und hängt blos mit der über ihre örtliche Verbindung mit der Materie zufammen; und daher wird es hier nöthig feyn, im Allgemeinen zu unterfuchen, welche Objekte einer lokalen Vereinigung fähig find und welche nicht. Diefes ift eine intereffante Frage, welche uns zu fehr wichtigen Entdeckungen führen kann.

Der erfte Begriff des Raums und der Ausdehnung ift allein von den Sinnen des Gefichts und des Gefühls entfprungen; und nur ein Ding, das gefärbt und fühlbar ift, hat Theile, die fo geordnet

find,

find, dafs wir dadurch diefen Begriff erhalten können. Wenn wir eine Empfindung der Luft vermehren oder vermindern, fo gefchieht diefes auf eine ganz andre Art, als wenn wir ein fichtbares Objekt vermehren oder vermindern; und wenn verfchiedene Töne unfer Ohr auf einmal treffen, fo ift es allein die Gewohnheit und das Nachdenken, wodurch wir einen Begriff von der Entfernung und Nähe derer Körper haben, von welchen fie herkommen. Alles was den Ort ihrer Exiftenz bezeichnet, mufs entweder ausgedehnt oder ein mathematifcher Punkt ohne Theile und Zufammenfetzung feyn. Was aber ausgedehnt ift, mufs eine gewiffe Figur haben, und entweder viereckicht oder rund oder dreieckicht und fo weiter feyn; von welchem allen aber nichts auf eine Begierde oder überhaupt auf irgend eine Impreffion oder einen Begriff pafst, auffer auf ebenerwähnte zwei Sinne. Auch kann eine Begierde, wenn fie gleich untheilbar ift, nicht als ein mathematifcher Punkt betrachtet werden. Denn in diefem Falle würde es möglich feyn, durch Hinzufügung anderer, zwei, drei, vier Begierden zu machen, und diefe in eine folche Ordnung zu ftellen und zu legen, dafs fie eine beftimmte Länge, Breite und Dicke hätten, welches offenbar ungereimt ift.

Nachdem, was bisher gefagt ift, wird es nicht mehr auffallend feyn, wenn ich eine Maxime wieder aufnehme, die von verfchiedenen Metaphyfikern gänzlich verworfen ift, und von der man glaubt, dafs

dafs sie den allergewissesten Principien der menschlichen Vernunft widerstreite. Diese Maxime ist, dafs ein Objekt existiren könne, ohne doch irgendwo zu seyn: und ich behaupte sogar, dafs dieses nicht nur möglich sey, sondern dafs selbst der gröfste Theil der Dinge auf diese Art existire und existiren müssen. Man kann allemal sagen, dafs ein Ding an keinem Orte sey, wenn seine Theile nicht so nebeneinander liegen, dafs sie eine Figur oder eine extensive Gröfse ausmachen; und wenn das Ganze nicht mit andern Körpern in einem solchen Verhältnisse steht, das unserm Begriffe von Angrenzung oder Entfernung entspricht. Nun ist dieses offenbar der Fall mit allen unsern Vorstellungen und Objekten, ausser den Objekten des Gesichts und des Gefühls. Eine sittliche Ueberlegung kann niemals auf die rechte oder linke Seite einer Leidenschaft gestellt werden, und ein Geruch oder ein Ton kann weder rund noch eckicht seyn. Diese Objekte und Vorstellungen bedürfen also so wenig eines besondern Orts, dafs sie sich vielmehr schlechterdings gar nicht damit vertragen, und dafs man sich dieses nicht einmal einbilden kann. Und was die angeschuldigte Ungereimtheit der Voraussetzung, als ob sie nicht irgendwo wären, anbetrifft, so dürfen wir nur erwägen, dafs, wenn Leidenschaften und Empfindungen dem Vorstellungsvermögen in einem besondern Orte erschienen, der Begriff der Ausdehnung eben sowohl von ihnen müfste abgezogen werden können, als

von

von den Objekten des Geſichts und des Gefühls; wovon aber das Gegentheil ſchon erwieſen iſt. Wenn ſie aber ſo erſcheinen, als ob ſie keinen beſondern Ort hätten, ſo muſs es auch möglich ſeyn, daſs ſie ſo exiſtiren können; weil alles, was wir uns vorſtellen können, auch möglich iſt.

Nunmehr wird es nicht nöthig ſeyn zu beweiſen, daſs ſolche Vorſtellungen, welche einfach ſind, und an keinem Orte exiſtiren, unmöglich mit einer Materie oder einem Körper, der ausgedehnt und theilbar iſt, in einer Verbindung im Raume oder in einer lokalen Gemeinſchaft ſeyn können; weil ohne eine gemeinſame Eigenſchaft unmöglich ein Verhältniſs ſtatt finden kann *). Es wird noch eher der Mühe werth ſeyn, zu bemerken, daſs dieſe Frage von der lokalen Gemeinſchaft der Dinge nicht nur in den metaphyſiſchen Streitigkeiten über die Natur der Seele vorkömmt, ſondern daſs wir ſelbſt im gemeinen Leben jeden Augenblick Gelegenheit finden, ſie zu unterſuchen. So ſehen wir eine Feige an dem einen Ende des Tiſches und eine Olive an dem andern, und es iſt offenbar, daſs, indem wir die komplexen Begriffe dieſer Subſtanzen bilden, einer der gemeinſten der Begriff von ihrem verſchiedenen Geſchmack iſt; und eben ſo einleuchtend iſt es, daſs wir dieſe Eigenſchaften mit andern wie mit dem Gefärbten und Fühlbaren an dem Gegenſtande verbinden und zuſammen denken.

Der

*) Th. 1. Abſchn. 5.

Der bittre Geschmack des einen und der süſse des andern liegen nach unſrer Vorſtellung in den verſchiedenen ſichtbaren Gegenſtänden, und ſind von einander durch die ganze Länge der Tafel abgeſondert. Dieſes iſt eine ſo merkwürdige und ſo natürliche Illuſion, daſs es wol der Mühe werth iſt, die Gründe aufzuſuchen, woher ſie rührt.

Obgleich ein ausgedehntes Ding nicht fähig iſt, im Raume mit einem andern verbunden zu werden, das ohne Raum oder ohne Ausdehnung exiſtirt, ſo ſind ſie doch einiger andern Verhältniſſe fähig. So läſst ſich der Geſchmack und der Geruch einer Frucht von ihren übrigen Beſchaffenheiten der Farbe und der Fühlbarkeit nicht abſondern, und welche von ihnen auch die Urſach oder Wirkung ſeyn mag, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs ſie immer zuſammen exiſtiren. Und ſie ſind nicht nur im Allgemeinen koexiſtent, ſondern auch bei ihrer Erſcheinung im Gemüthe allemal zu gleicher Zeit da; und wenn wir den ausgedehnten Körper mit unſern Sinnen in Verhältniſs bringen, ſo nehmen wir ſeinen eigenthümlichen Geſchmack und Geruch wahr. Dieſe Verhältniſſe der urſachlichen Verknüpfung, und ihrer Kontiguität in der Zeit ihrer Erſcheinung zwiſchen dem ausgedehnten Dinge und der Beſchaffenheit, welche ohne einen beſondern Ort exiſtirt, müſſen eine ſolche Wirkung auf das Gemüth haben, daſs ſie die Vorſtellungskraft bei der Erſcheinung des einen ſogleich auf die Vorſtellung des andern richten. Dieſes iſt noch nicht al-

les.

les. Wir lenken unfre Gedanken um der Verhältniffe willen, die unter den Objekten find, nicht nur von dem einen auf das andere, fondern bemühen uns auch, ihnen ein neues Verhältnifs zu geben, nemlich das Verhältnifs der Verbindung im Raume, damit wir den Uebergang defto leichter und natürlicher machen. Denn es ift eine Eigenfchaft in der menfchlichen Natur, die ich oft Gelegenheit finden werde zu bemerken, und die an ihrer Stelle vollftändig dargeftellt werden foll, dafs wir einen ftarken Hang haben zu Dingen, die durch ein Verhältnifs verbunden find, noch ein neues Verhältnifs hinzuzufügen, um die Vereinigung zu vollenden. In unfrer Anordnung der Körper ftellen wir immer ähnliche neben einander, oder wenigftens in die korrefpondirenden Gefichtspunkte. Warum gefchieht dies aber anders, als weil wir eine Befriedigung dabei empfinden, wenn wir das Verhältnifs der Kontiguität mit dem Verhältniffe der Aehnlichkeit, oder die Aehnlichkeit der Lage mit der Aehnlichkeit der übrigen Eigenfchaften verbinden. Die Wirkungen diefes Hanges find fchon bei jener Aehnlichkeit bemerkt worden *), welche wir fo leicht zwifchen die befondern Impreffionen und ihrer äufserlichen Urfachen fetzen. Aber wir werden keine deutlichere Wirkung davon finden, als in dem gegenwärtigen Beifpiele, wo wir wegen der Verhältniffe der Verurfachung und der An-

*) Abfchn. 2. gegen das Ende.

Angrenzung in der Zeit zwiſchen zwei Objekten, auch das Verhältniſs der Verbindung im Raume erdichten, um die Verknüpfung deſto enger zu machen.

Allein ſo verworren unſre Begriffe von einer Vereinigung im Raume zwiſchen einem ausgedehnten Körper, wie eine Feige iſt, und deren eigenthümlichen Geſchmack auch immer ſeyn mag, ſo iſt doch ſo viel gewiſs, daſs wir bei einigem Nachdenken in dieſer Vereinigung etwas Unverſtändliches und Widerſprechendes finden. Denn ſollten wir an uns ſelbſt nur die ganz gewöhnliche Frage thun, ob der Geſchmack, den wir uns, als in dem Umfange des Körpers enthalten, vorſtellen, in jedem Theile deſſelben oder nur in einem allein wäre, ſo müſſen wir uns ſogleich in Verlegenheit finden, und die Unmöglichkeit fühlen, je eine befriedigende Antwort auf dieſe Frage zu geben. Wir können nicht antworten, daſs er nur in einem Theile iſt: denn die Erfahrung überzeugt uns, daſs in jedem Theile derſelbige Geſchmack iſt. Wir können aber eben ſo wenig ſagen, daſs er in jedem Theile iſt; denn wir müſsten ſonſt annehmen, der Geſchmack habe eine Figur und ſey ausgedehnt; welches ungereimt und unbezweiflich iſt. Hier wirken alſo zwei Principien auf uns, die ſich geradezu widerſprechen, nemlich 1) die Neigung unſrer Phantaſie, die uns beſtimmt, den Geſchmack mit dem ausgedehnten Dinge zu vereinigen, und 2) unſre Vernunft, welche uns die offenbare Unmöglichkeit einer ſolchen Ver-

Vereinigung zeigt. Zwischen diesen sich widerstreitenden Principien getheilt, thun wir weder auf das eine noch auf das andre Verzicht, sondern hüllen die Materie in solche Verwirrung und Dunkelheit, dass wir zuletzt den Widerstreit nicht mehr merken. Wir nehmen an, dass der Geschmack in dem Umfange des Körpers existirt, aber auf eine solche Art, dass er das Ganze ohne ausgedehnt zu seyn erfüllt, und dass er in jedem Theile ganz, ohne Absonderung existirt. Kurz, wir bedienen uns in unsrer gewöhnlichen Art zu denken jenes scholastischen Grundsatzes, welcher, wenn er so roh hingeworfen wird, so anstössig klingt, totum in toto et totum in qualibet parte: welches fast dasselbe ist, als wenn wir sagen wollten, dass ein Ding in einem gewissen Raume sey und doch auch nicht darinne sey.

Diese ganze Ungereimtheit kömmt daher, weil wir uns bemühen, demjenigen Dinge einen Ort anzuweisen, was doch in gar keinem Orte seyn kann; und dieses Bemühen entsteht wiederum aus unsrer Neigung eine Vereinigung zu vollenden, welche sich auf die Verursachung und Kontguität in der Zeit gründet, indem wir um deswillen den Objekten auch eine Verbindung im Raume beizulegen geneigt sind. Aber wenn die Vernunft je eine hinreichende Kraft hat, das Vorurtheil zu überwältigen, so muss sie dieses in dem gegenwärtigen Falle thun. Denn es ist nur die Wahl gelassen, entweder anzunehmen, dass gewisse Dinge ohne Raum existiren, oder dass sie Figur und Ausdehnung haben; oder dass wenn

ſie ausgedehnten Objekten einverleibt ſind, das Ganze in dem Ganzen, und das Ganze in jedem Theile iſt. Die Ungereimtheit der beiden letzten Vorausſetzungen beweiſst hinlänglich die Wahrheit der erſtern. Denn es giebt keine vierte Meinung. Denn was die Vorausſetzung betrifft, als ob ſie wie mathematiſche Punkte exiſtirten, ſo löſst ſie ſich in die zweite auf, und nimmt an, daſs verſchiedene Leidenſchaften wie Cirkel geſtellt werden könnten, und daſs eine gewiſſe Zahl von Gerüchen, verbunden mit einer gewiſſen Zahl von Tönen, einen Körper von zwölf Kubikzoll ausmachen könnten; welches, ſo bald man es nur ſagt, offenbar lächerlich iſt.

Aber ob wir gleich nach dieſer Art die Dinge zu betrachten, nicht umhin können, die Meinung der Materialiſten, welche alles Denken mit der Ausdehnung verbinden, zu verwerfen; ſo wird uns doch ein kurzes Nachdenken einen gleichen Grund darbieten, die entgegengeſetzte Parthei zu tadeln, welche alles Denken an eine einfache und untheilbare Subſtanz binden will. Die gemeinſte Philoſophie unterrichtet uns, daſs ſich kein äuſseres Objekt dem Gemüthe unmittelbar und ohne die Dazwiſchenkunft eines Bildes oder einer Vorſtellung bekannt machen kann. Jener Tiſch, der mir jetzt erſcheint, iſt blos eine Vorſtellung, und alle ſeine Eigenſchaften ſind Eigenſchaften einer Vorſtellung. Die in die Augen fallendſte unter allen ſeinen Eigenſchaften iſt die Ausdehnung. Die Vorſtellung beſteht aus Theilen. Dieſe Theile haben eine ſolche

Lage,

Lage, dass sie uns den Begriff der Entfernung und der Kontiguität, der Länge, Breite und Dicke geben können. Die Bewegung dieser drei Dimensionen nennen wir Figur. Diese Figur ist beweglich, trennbar und theilbar. Beweglichkeit und Trennbarkeit sind die ausgezeichneten Eigenschaften ausgedehnter Objekte. Und um allen Streit abzukürzen, der wahre Begriff der Ausdehnung ist von nichts andrem als von einer Impression abgezogen, und muss also mit ihr vollkommen übereinstimmen. Der Begriff der Extension stimmt mit einem Dinge überein, heisst aber eben so viel, als das Ding ist ausgedehnt.

Die Freigeister können nun auf ihrer Seite wieder triumphiren; und können, nachdem sie gefunden haben, dass es wirklich ausgedehnte Impressionen und Begriffe giebt, ihre Gegner fragen, wie sie ein einfaches und untheilbares Subjekt einer ausgedehnten Vorstellung einverleiben können? Alle vorigen Gründe der Theologen können ihnen hier wieder zurückgeschoben werden. Ist das untheilbare Subjekt oder die untheilbare Substanz auf der rechten oder auf der linken Seite der Vorstellung? Hält sie sich in diesem Theilchen auf, oder in einem andern? Ist sie in jedem Theile, ohne selbst ausgedehnt zu seyn? Oder ist sie ganz in einem Theile, ohne doch auch in den übrigen nicht zu seyn? Es ist unmöglich eine andre Antwort auf diese Fragen zu geben, als eine solche, die an sich ungereimt ist, und die eine Erklärung der Vereinigung

unfrer untheilbaren Vorftellungen mit einer ausgedehnten Subftanz enthält.

Diefes giebt mir eine Gelegenheit, die Frage über die Subftanz der Seele noch einmal in Erwägung zu ziehen; und ob ich gleich diefe Frage als gänzlich unverftändlich verworfen habe, fo kann ich doch nicht umhin, noch einige Betrachtungen darüber anzuftellen. Ich behaupte, dafs die Lehre von der Immaterialität, Einfachheit und Untheilbarkeit einer denkenden Subftanz ein wahrer Atheismus fey, und dafs fie zur Rechtfertigung aller derjenigen Meinungen dienen kann, weshalb Spinoza fo allgemein berüchtiget worden ift. Hieraus hoffe ich wenigftens einen Vortheil zu ziehen, nemlich den, dafs meine Gegner nicht etwa einen Vorwand fuchen, die gegenwärtige Lehre durch ihre Deklamationen gehäffig zu machen, wenn fie fehen, dafs alle böfe Konfequenzen fo leicht ihnen wieder zugefchoben werden können.

Der Fundamentalfatz des fpinoziftifchen Atheismus ift die Lehre von der Einfachheit des Univerfums, und der Einheit derjenigen Subftanz, in welcher, nach feiner Meinung, fowol das Denken, als die Materie inhärirt. Es giebt, fagt Spinoza, nur eine Subftanz in der Welt; und diefe Subftanz ift vollkommen einfach und untheilbar, und exiftirt allenthalben ohne eine örtliche Gegenwart. Alles, was wir von aufsen durch Empfindung entdecken; alles, was wir von innen durch Reflexion fühlen; alle diefe Dinge find nichts als

Modi-

Modifikationen, dieses einen, einfachen und nothwendig existirenden Wesens, und ihnen kömmt keine abgesonderte oder unterschiedene Existenz zu. Jede Veränderung der Seele, jede Gestalt der Materie, so mannigfaltig und verschieden sie seyn mögen, inhäriren in derselbigen Substanz, und behalten ihre Unterscheidungszeichen bei, ohne sie demjenigen Subjekte mitzutheilen, in welchem sie inhäriren. Ein und ebendasselbige Substratum, wenn ich so reden darf, trägt die allerverschiedensten Modifikationen, ohne dass in ihm selbst eine Verschiedenheit sey; und verändert sie, ohne dass es selbst verändert werde. Weder Zeit noch Ort, noch alle Verschiedenheiten der Natur sind fähig, eine Zusammensetzung oder Veränderung in ihrer vollkommnen Einfachheit und Identität hervorzubringen.

Diese kurze Darstellung der Grundsätze jenes famösen Atheisten, wird, wie ich glaube, zu dem gegenwärtigen Zwecke hinreichend seyn, und ohne in diese dunkeln und finstern Regionen weiter einzudringen, werde ich im Stande seyn zu zeigen, dass diese gräsliche Hypothese mit der von der Immaterialität der Seele, welche so gemein geworden ist, fast gänzlich einerlei sey. Dieses deutlich zu machen, so wollen wir uns daran*) erinnern, dass jeder Begriff von einer vorhergegangenen Vorstellung entsprungen, und es also unmöglich ist, dass unser Begriff von einer Vorstellung und der Begriff von

*) T. 2. Abschn. 6.

von einem Objekte oder einem äussern wirklichen Dinge jemals etwas vorstellen kann, was specifisch von einander verschieden ist. Denn es mag ein Unterschied darunter seyn, welchen man will, so ist er uns doch jederzeit unbegreiflich; und wir sehen uns genöthiget, ein äusseres Objekt, entweder als ein blosses Verhältniss ohne etwas, das sich verhält, anzusehen, oder es mit einer Vorstellung oder Impression für einerlei zu halten.

Die Folge, die ich hieraus ziehe, wird beim ersten Anblick eine blosse Sophisterei zu seyn scheinen, aber bei der geringsten Prüfung wird man sie für ächt und befriedigend halten. Ich sage nemlich, weil wir zwischen einem Objekte und einer Impression zwar einen specifischen Unterschied voraussetzen und annehmen, aber ihn uns niemals vorstellen können; so können wir von keinem Schlusse, den wir über die Verknüpfung und den Widerstreit der Impressionen machen, mit Gewissheit wissen, ob sie auch auf die Objekte angewandt werden können; umgekehrt aber müssen alle Sätze dieser Art, die von den Objekten gelten, auch ganz gewiss auf die Impressionen angewandt werden können. Der Grund davon ist nicht schwer einzusehen. Denn da ein Objekt von einer Impression verschieden seyn soll, so können wir nicht sicher seyn, ob der Umstand, worauf wir unser Raisonnement gründen, beiden gemein sey, wenn wir nemlich annehmen, dass das Raisonnement die Impression betrifft. Es ist immer noch möglich, dass das Objekt gerade in die-

diesem Stücke von der Impression verschieden ist. Allein wenn unser Schluss das Objekt betrifft, so muss er sich ausser Zweifel auch über die Impression erstrecken; und zwar darum, weil die Eigenschaft des Objekts, worauf das Argument sich gründet, zulezt doch im Gemüthe vorgestellt werden muss, und weil es gar nicht vorgestellt werden könnte, wenn es nicht einer Impression gemein wäre, indem wir gar keinen Begriff haben, welcher nicht diesen Ursprung hätte. So können wir es also als einen gewissen Grundsatz festsetzen, dass wir nie durch ein andres Princip als durch eine unregelmäsige Art *) aus der Erfahrung zu schliessen, eine Verknüpfung oder Widerstreit unter den Objekten entdecken können, der sich nicht auch auf die Impressionen erstrecken sollte; obgleich der umgekehrte Satz, dass alle zu entdeckenden Verhältnisse der Impressionen den Objekten gemein seyen, nicht gleich wahr ist.

Um dieses auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden; so sind zwei verschiedene Systeme von Wesen vorgestellt, wo ich mich genöthiget zu seyn glaube, ihnen eine Substanz oder einen Grund der Inhärenz beizulegen. Ich sehe zuerst das Universum der Objekte oder der Körper, Sonne, Mond und Sterne; die Erde, Seen, Pflanzen, Thiere, Menschen, Schiffe, Häuser und andre Produkte der Kunst

*) So wie die Abschn. 2. von dem Zusammenhange unsrer Vorstellungen.

Kunst oder der Natur. Hier erscheint Spinoza, und sagt mir, daſs dieses bloſse Modifikationen sind; und daſs das Subjekt, in welchem sie inhäriren, einfach, unzusammengesetzt und untheilbar ist. Hierauf betrachte ich das andre System von Wesen, nemlich das Universum der Gedanken oder meiner Impressionen und Begriffe. Hier bemerke ich eine andre Sonne, Mond und Sterne; wieder eine Erde und Seen, mit Pflanzen bedeckt und von Thieren bewohnt; Städte, Häuser, Berge, Flüsse, und kurz alles, was ich in dem ersten Ganzen entdecken oder mir vorstellen kann. Bei meiner Nachfrage hierüber kommen die Theologen, und sagen mir, daſs dieses alles bloſse Modifikationen sind, und zwar Modifikationen einer einfachen, unzusammengesetzten und untheilbaren Substanz. Unmittelbar darauf werde ich von einem Geräusch von wol hundert Stimmen übertäubt, welche sämtlich die erste Hypothese mit Abscheu und Verachtung, die zweite aber mit Beifall und Verehrung behandeln. Ich wende meine Aufmerksamkeit auf diese Hypothesen, um zu sehen, was der Grund von einer so groſsen Parteilichkeit seyn möge; und finde, daſs sie beide denselben Fehler der Unverständlichkeit haben, und daſs sie, so viel man sie verstehen kann, einander so ähnlich sind, daſs es unmöglich ist, eine Ungereimtheit in dem einen zu entdecken, die ihnen nicht beiden gemein seyn sollte. Wir haben keinen Begriff von einer Beschaffenheit in einem Objekte, welcher nicht auf eine Beschaffenheit in einer Impres-

preſſion paſſen, oder eine ſolche vorſtellen ſollte. Wir können daher niemals einen Widerſtreit zwiſchen einem ausgedehnten Objekte als einer Modifikation und einem einfachen, unzuſammengeſetzten Weſen als ſeiner Subſtanz finden, wenn dieſer Widerſtreit nicht ebenfalls zwiſchen der Vorſtellung oder Impreſſion dieſes ausgedehnten Objekts und deſſelbigen unzuſammengeſetzten Weſens ſtatt finden ſoll. Jeder Begriff von einer Beſchaffenheit in dem Objekte, muſs vorher eine Impreſſion geweſen ſeyn; und daher muſs jedes wahrzunehmende Verhältniſs, ſowol der Einſtimmung, als des Widerſtreits, beiden, ſowol den Objekten, als den Impreſſionen gemein ſeyn.

Ob dieſer Beweis gleich im Allgemeinen betrachtet ſchon über allen Zweifel und Widerſpruch erhaben zu ſeyn ſcheint, ſo wollen wir doch, um unſre Behauptung noch deutlicher und fühlbarer zu machen, noch weiter ins Detail gehen, und ſehen, ob nicht alle Ungereimtheiten, die man in dem Syſteme des Spinoza gefunden hat, auch ebenfalls in dem Syſteme der Theologen anzutreffen ſind *).

Erſtlich hat man gegen den Spinoza, nach der ſcholaſtiſchen Art zu denken, oder vielmehr zu reden, geſagt, daſs eine Modifikation, wenn ſie ohne unterſchiedene und abgeſonderte Exiſtenz wäre, daſſelbe ſeyn müſste, als ihre Subſtanz, und

*) S. Baylens Diction. Art. Spinoza.

und dafs folglich die Ausdehnung des Univerfums, gewiffermafsen mit dem einfachen unzufammengefetzten Wefen, worinnen das Univerfum inhäriren foll, einerlei feyn müfste. Diefes aber fagt man, ift ganz unmöglich, und undenkbar, wenn fich die untheilbare Subftanz nicht felbft ausdehnt, fo dafs fie mit der Ausdehnung einerlei wird, oder wenn fich nicht die Ausdehnung zufammenzieht, fo dafs fie mit der untheilbaren Subftanz einerlei wird. Diefer Einwurf fcheint, fo weit man ihn verfteht, richtig zu feyn; und es ift offenbar blos eine Verwechfelung in den Ausdrücken nöthig, denfelbigen Einwurf gegen unfre ausgedehnten Vorftellungen und das einfache Wefen der Seele zu richten; da die Begriffe der Objekte und der Vorftellungen in jeder Rückficht diefelben find, und blos ein Unterfchied unter ihnen angenommen wird, der ganz unbekannt und unbegreiflich ift.

Zweitens fagt man, haben wir keinen Begriff von Subftanz, der nicht auf die Materie anwendbar wäre; und keinen Begriff von einer unterfchiedenen Subftanz, der nicht auf jeden unterfchiednen Theil der Materie pafste. Die Materie ift alfo keine Modifikation, fondern eine Subftanz, und jeder Theil der Materie ift nicht eine befondere Modifikation, fondern eine befondere Subftanz. Ich habe fchon bewiefen, dafs wir keinen vollkommnen Begriff von der Subftanz haben; aber wenn man fie für ein Ding nimmt, das durch fich felbft beftehen kann, fo ift offen-

offenbar jede Vorftellung eine Subftanz, und jeder unterfchiedene Theil der Vorftellung eine unterfchiedene Subftanz; und folglich hat auch in diefer Rückficht die eine Hypothefe mit der andern gleiche Schwierigkeiten.

Drittens hat man gegen das Syftem der einen einfachen Subftanz in dem Univerfo eingeworfen, dafs wenn diefe Subftanz das Subftratum oder der Träger aller Dinge feyn follte, fie fich zu gleicher Zeit in Formen müfste modificiren können, die fich einander widerfprächen und unverträglich find. Die runden und viereckichten Figuren können in ein und eben derfelben Subftanz zu ein und eben derfelben Zeit, nicht beftehen. Wie ift es alfo möglich, dafs ein und ebendiefelbe Subftanz auf einmal in einen viereckichten und in einen runden Tifch follte können modificirt werden? Ich thue diefelbige Frage in Anfehung der Impreffionen diefer Tifche; und finde, dafs die Antwort in dem einen Falle fo wenig genugthuend ift, als in dem andern.

Man fieht alfo, dafs uns diefelben Schwierigkeiten folgen, wir mögen uns auf die eine oder auf die andre Seite wenden wollen, und dafs wir keinen Schritt zur Befeftigung der Einfachheit und der Immaterialität der Seele thun können, ohne den Weg zu einem gefährlichen und unwiderruflichen Atheismus, zu bereiten. Es ift derfelbe Fall, wenn wir, ftatt den Gedanken eine Modifikation der Seele zu nennen, ihm den zwar ältern aber

doch

doch mehr modischen Namen einer Handlung geben wollten. Durch eine Handlung verstehen wir sonst dasselbe Ding, was man gemeiniglich einen modus abstractus eine abgesonderte Modifikation nennt; das heisst etwas, das sich, eigentlich zu reden, weder von seiner Substanz unterscheiden noch trennen läst, sondern das blos im Verstande (distinctione rationis) abgesondert wird d. h. eine Abstraktion ist. Denn durch diese Vertauschung des Ausdrucks Modifikation mit dem Ausdrucke Handlung ist nichts gewonnen; und wir befreien uns dadurch nicht von einer einzigen Schwierigkeit, wie sich aus den zwei folgenden Bemerkungen ergeben wird.

Erstlich, bemerke ich, dass das Wort Handlung, nach der davon gegebenen Erklärung, niemals mit Recht auf eine Vorstellung angewandt werden kann, wenn sie von einem Gemüthe oder einer denkenden Substanz herkömmt. Unsre Vorstellungen sind alle wirklich von einander verschieden, trennbar, und lassen sich sowohl von einander selbst als von jedem andern Dinge, was wir uns einbilden können, absondern; und es ist daher unmöglich, sich vorzustellen, wie sie die Handlung oder die abstrakte Beschaffenheit einer Substanz seyn können. Das Beispiel von der Bewegung, dessen man sich gewöhnlich bedient, um zu zeigen, wie die Vorstellung als eine Handlung von ihrer Substanz abhange, verwirrt uns mehr, als dass es uns unterrichten sollte. Die Bewegung bringt bei allen ihren Erscheinungen

keine

keine reale oder weſentliche Veränderung in dem Körper hervor, ſondern verändert nur ſein Verhältniſs gegen die übrigen Objekte. Aber zwiſchen einem Menſchen, der des Morgens in einem Garten mit einer ihm angenehmen Geſellſchaft ſpazieren geht, und einem Menſchen, der des Abends in ein Gefängniſs geſperret, und voll Schrecken, Verzweiflung und Reue iſt, ſcheint ein weſentlicher Unterſchied, ein Unterſchied von ganz andrer Art zu ſeyn, als der, welcher in einem Körper durch die Veränderung ſeiner Lage hervorgebracht wird. Gleich wie wir von der Unterſcheidung und Trennbarkeit der Begriffe der äuſsern Gegenſtände ſchlieſsen, daſs die äuſseren Objekte eine von einander abgeſonderte Exiſtenz haben; ſo muſs daſſelbe auch nach der vorhergehenden Schluſsfolge von den Begriffen gelten, wenn wir ſie ſelbſt zu unſern Begriffen machen. Wenigſtens muſs man geſtehen, daſs es, da wir von der Subſtanz der Seele keinen Begriff haben, für uns unmöglich iſt, zu ſagen, wie in ihr ſolche verſchiedene und ſelbſt widerſprechende Vorſtellungen, ohne eine fundamentelle und weſentliche Veränderung möglich ſind; und folglich kann man niemals beſtimmen, in welchem Sinne Vorſtellungen Handlungen dieſer Subſtanz ſeyn können. Der Gebrauch des Worts **Handlung**, das ganz ohne Sinn iſt, ſtatt des Ausdrucks Modifikation, vermehrt alſo unſre Erkenntniſs nicht, und verſchaft der Lehre von der Immaterialität der Seele keinen Vortheil.

Zwei-

Zweitens füge ich noch hinzu, daſs, wenn der Ausdruck dieser Sache einen Vortheil brächte, er der Sache des Atheismus einen gleichen Vortheil bringen müſste. Denn wollen denn unsre Theologen sich anmaſsen, ein Monopolium mit dem Worte Handlung zu treiben, und können die Atheisten sich desselben nicht eben so gut bedienen, und sagen, daſs Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w. nichts als besondere Handlungen der einen einfachen allgemeinen Substanz sind, die sich durch eine blinde und absolute Nothwendigkeit äuſsert? Dieses, wird man sagen, ist ja gänzlich ungereimt. Ich gestehe, daſs es unverständlich ist; aber zu gleicher Zeit behaupte ich auch nach den oben erklärten Grundsätzen, daſs es unmöglich ist, in der Voraussetzung, daſs alle verschiedene Objekte in der Natur Handlungen einer einfachen Substanz sind, irgend eine Ungereimtheit zu entdecken, die nicht auch in der ähnlichen Voraussetzung in Beziehung auf die Impressionen und Begriffe anzutreffen wäre.

Von diesen Hypothesen über die Substanz und lokale Verbindung unsrer Vorstellungen, schreiten wir zu einer andern, die verständlicher ist, als die erstere, und wichtiger als die letztere, nemlich über die Ursach unsrer Vorstellungen. Materie und Bewegung, sagt man gemeiniglich in den Schulen, so verschieden sie auch seyn mögen, sind doch immer Materie und Bewegung, und bringen bloſs eine Verschiedenheit in der Stel-

lung

lung und Lage der Objekte hervor. Theilt einen Körper, fo oft ihr wollt, es bleibt immer ein Körper. Aendert feine Figur ab, wie ihr wollt, es kömmt immer wieder eine Figur oder ein Verhältnifs der Theile zum Vorfchein. Bewegt ihn wie ihr wollt, ihr erhaltet allemal wieder Bewegung oder eine Veränderung feines Verhältniffes. Es ift aber ungereimt, fich einzubilden, dafs eine Kreisbewegung zum Exempel nichts als eine blofse Kreisbewegung feyn follte, indeffen eine Bewegung in einer andern Richtung z. E. in einer Ellipfe eine Empfindung oder eine moralifche Reflexion feyn follte: dafs das Aneinanderftofsen zweier runden Theilchen eine Empfindung des Schmerzens werden könnte, und das Berühren zweier dreieckigten ein Vergnügen geben follte. Da nun diefe verfchiednen Stöfse und Veränderungen und Mifchungen die einzigen Veränderungen find, deren die Materie fähig ift, und da uns diefe niemals einen Begriff vom Denken oder Vorftellen geben, fo fchliefst man, dafs es unmöglich fey, dafs das Denken je durch Materie follte verurfacht werden können.

Wenige find im Stande gewefen der fcheinbaren Evidenz diefes Beweifes zu widerftehen; und doch ift nichts in der Welt leichter als ihn zu widerlegen. Wir dürfen nur an das denken, was oben weitläuftig erwiefen ift, dafs wir nemlich nie eine Verknüpfung zwifchen Urfachen und Wirkungen begreifen, und dafs wir lediglich durch unfre Erfahrung ihrer beftändigen Verknüpfung zu einer Er-

kennt-

kenntniſs dieſer Relation gelangen können. Da nun alle Objekte, die ſich nicht widerſprechen, einer beſtändigen Verknüpfung fähig ſind, und da keine realen Objekte ſich widerſprechen; ſo habe ich *) aus dieſen Gründen geſchloſſen, daſs, wenn man die Materie a priori betrachtet, ein Ding ein andres Ding hervorbringen könne, und daſs wir nie einen Grund entdecken werden, wie und warum ein Objekt die Urſache eines andern ſey oder nicht ſey, ſo groſs oder ſo klein die Aehnlichkeit zwiſchen ihnen auch ſeyn mag. Dieſes ſtöſst offenbar das vorige Raiſonnement über die Urſache des Denkens oder Vorſtellens über den Haufen. Denn wenn wir gleich die Art der Verknüpfung zwiſchen Bewegungen und Gedanken nicht begreifen können, ſo iſt dieſes doch derſelbige Fall zwiſchen allen andern Urſachen und Wirkungen. Hängt einen Körper, der ein Pfund wiegt, an das eine Ende eines Hebels, und einen andern von gleichem Gewicht an das andre; ſo werdet ihr in dieſen Körpern ſo wenig einen Grund der Bewegung auffinden, die von der Entfernung von ihrem Mittelpunkte abhängt, als von dem Denken und Vorſtellen. Wollt ihr alſo behaupten, ihr könntet a priori beweiſen, daſs eine Stellung der Körper nie das Denken verurſachen könne; weil immer nur, ihr möchtet die Körper drehen und wenden, wie ihr wolltet, wieder eine neue Lage der Körper zum Vorſchein kä-
me;

*) Th. 3. Abſchn. 15.

me; so müsst ihr, nach demselben Gange zu räsonniren, auch schliessen, dass sie niemals Bewegung hervorbringen kann, denn die Verknüpfung ist in dem einen Falle nicht einleuchtender, als in dem andern. Da nun dieser letztere Schluss der offenbaren Erfahrung zuwider ist, und es möglich ist, dass wir eine ähnliche Erfahrung in Ansehung der Wirkungen des Gemüths haben, und eine beständige Verbindung zwischen Gedanken und Bewegungen wahrnehmen können; so schliesst ihr zu voreilig, wenn ihr aus der blossen Betrachtung der Begriffe schliesst, dass es unmöglich sey, dass Bewegung je Gedanken hervorbringen oder eine verschiedene Stellung der Theile verschiedene Empfindungen oder Gedanken erzeugen könne. Ia es ist nicht nur möglich eine solche Erfahrung zu haben, sondern wir haben sie auch wirklich; indem ein jeder wahrnehmen kann, dass die verschiedenen Verfassungen seines Körpers auch seine Gedanken und Empfindungen verändern. Und wenn man sagt, dass dieses von der Vereinigung der Seele und des Körpers abhange; so antworte ich, dass man die Frage über die Substanz des Gemüths nicht mit der über die Ursache ihres Denkens verwechseln müsse; und dass wir, wenn wir uns auf die letzte Frage einschränken, durch Vergleichung ihrer Begriffe finden, dass Gedanken und Bewegungen von einander verschieden sind, durch Erfahrung aber, dass sie beständig vereiniget sind, und da dieses es alles ist, wodurch wir unsern Begriff von Ursach und Wirkung unterscheiden,

wenn er auf die Wirkungen der Materie angewandt wird, so können wir mit Gewissheit schliessen, dass die Bewegungen die Ursachen der Gedanken und Vorstellungen seyn können und auch wirklich sind.

Nun scheint uns nur noch folgendes Dilemma im gegenwärtigen Falle übrig zu seyn; entweder zu behaupten, dass nichts die Ursache von etwas anderm seyn kann, wo nicht das Gemüth zwischen beiden die Verknüpfung aus dem Begriffe, den es von den Objekten hat, einsehen kann: Oder anzunehmen, dass alle Objekte, die wir beständig mit einander verbunden finden, deshalb auch als Ursachen und Wirkungen betrachtet werden müssen. Erwählen wir den ersten Theil des Dilemma's, so ergeben sich nachstehende Folgen: Erstlich behaupten wir wirklich, dass es gar nicht ein solches Ding, wie eine Ursache oder ein hervorbringender Grund ist, in dem Weltall gebe, ja dass nicht einmal die Gottheit selbst ein solches Ding seyn könne; denn unser Begriff von diesem erhabnen Wesen ist von den einzelnen Impressionen entlehnt, wovon keine eine Wirksamkeit enthält, oder irgend eine Verknüpfung mit irgend einem andern wirklichen Dinge zu haben scheint. Denn wenn man sagen wollte, dass die Verknüpfung zwischen dem Begriffe eines unendlich mächtigen Wesens, und einer Wirkung, welche er will, nothwendig und unvermeidlich sey; so antworte ich, dass wir ja gar keinen Begriff von einem Wesen haben, das

mit

mit einer Kraft versehen ist, noch weniger von einem solchen, das mit einer unendlichen Kraft versehen ist. Allein wenn wir die Ausdrücke ändern wollen, so können wir Kraft nur durch Verknüpfung erklären; und wenn wir dann sagen, daſs der Begriff eines unendlich mächtigen Wesens mit dem Begriffe jeder Wirkung, welche es will, verknüpft sey, so sagen wir in der That nicht mehr, als daſs ein Wesen, dessen Wollen allemal mit einer Wirkung verknüpft ist, allemal mit einer Wirkung verknüpft sey; welches ein identischer Satz ist, und uns keine Einsicht in die Natur dieser Kraft oder Verknüpfung verschaft. Aber zweitens führt uns die Voraussetzung, als ob Gott, das groſse und allgemein wirksame Principium wäre, welches den Mangel aller Ursachen ergänzte, zu den gröbsten Gotteslästerungen und Ungereimtheiten. Denn aus demselben Grunde, weshalb wir bei den Wirkungen in der Natur zu ihm unsre Zuflucht nehmen, und behaupten, daſs die Materie nicht durch sich selbst Bewegung mittheilen oder Gedanken hervorbringen könne, nemlich weil wir die Verknüpfung zwischen diesen Objekten nicht entdecken können: aus demselben Grunde sage ich, müssen wir auch die Gottheit für den Urheber aller unsrer Begierden und Vorstellungen erkennen: weil sie eben keine deutlichere Verknüpfung weder unter einander, noch mit der angenommenen, aber ganz unbekannten Substanz der Seele haben. Diese Wirksamkeit des höchsten Wesens ist von verschiedenen Philoso-

phen *) in Ansehung aller Handlungen des Gemüths behauptet worden, nur das Wollen oder vielmehr einen beträchtlichen Theil des Wollens hat man ausnehmen wollen; ob es gleich leicht einzusehen ist, daſs diese Ausnahme blos gemacht wird, um den gefährlichen Folgen dieser Lehre aus dem Wege zu gehen. Wenn nichts wirksam ist, als was eine offenbare Kraft hat, so ist ein Gedanke in keinem Falle wirksamer, als die Materie; und wenn uns dieser Mangel der Wirksamkeit zwingt, unsre Zuflucht zu einer Gottheit zu nehmen, so ist das höchste Wesen die reale Ursache aller unsrer Handlungen, der bösen und lasterhaften sowol als der guten und tugendhaften.

So werden wir also nothwendigerweise zu dem andern Theile des Dilemma's gebracht, nemlich daſs alle Objekte, welche als beständig verbunden gefunden werden, um deswillen allein, wie Ursachen und Wirkungen zu betrachten sind. Da nun alle Objekte, die sich nicht widersprechen, einer beständigen Verbindung empfänglich sind, und da sich keine realen Objekte widersprechen, so folgt, so weit wir durch bloſse Begriffe die Sache bestimmen können, daſs ein Ding die Ursache oder Wirkung eines Dinges seyn kann; welches offenbar den Materialisten über ihre Gegner den Vortheil verschafft.

Um

*) Wie von Malebranche und andern Anhängern des Deskartes.

Um die Endentscheidung über das Ganze zu thun, so ist die Frage über die Substanz der Seele absolut und an sich unverständlich: Alle unsre Vorstellungen sind nicht einer lokalen Vereinigung fähig, weder mit dem Ausgedehnten noch mit dem Unausgedehnten; indem einige von dieser, andere von jener Art sind: und da die beständige Verbindung der Objekte das wahre Wesen der Ursach und Wirkung ausmacht, so können Materie und Bewegung oft als Ursachen der Gedanken betrachtet werden, so weit wir einen Begriff von diesem Verhältnisse haben.

Es ist gewiss eine Art von Beschimpfung für die Philosophie, wenn man sie, deren souveraines Ansehn allenthalben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Gelegenheit sich wegen ihrer Folgen zu vertheidigen, und sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr Anstoss nimmt, zu rechtfertigen. Es fällt einem dabei ein König ein, der des Hochverraths gegen seine eignen Unterthanen beschuldigt wird. Nur eine Gelegenheit ist da, wo es die Philosophie für nöthig und ehrenvoll achten kann, sich selbst zu rechtfertigen, und das ist, wenn die Religion im Mindesten angetastet zu seyn scheint; deren Rechte ihr so theuer als ihre eignen, und in der That dieselben sind. Wenn sich also jemand einbilden sollte, dass die vorhergehenden Untersuchungen auf irgend eine Art der Religion gefährlich seyn sollten, dem hoffe ich durch folgende Apologie seine Furcht zu benehmen.

Es

Es ist kein Grund zu einer Erkenntniss a priori, weder von der Wirkung noch von der Dauer eines Objekts, wovon sich das menschliche Gemüth möglicher weise eine Vorstellung machen kann. Wir können uns von jedem Objekte überhaupt einbilden, dass es gänzlich unwirksam, oder augenblicklich vernichtet werde; und es ist ein einleuchtender Grundsatz, dass alles, was man sich denken kann, möglich ist. Nun ist dieses von der Materie eben so wahr, als von einem Geiste; von einer ausgedehnten, zusammengesetzten Substanz eben so gut, als von einer einfachen und unausgedehnten. In beiden Fällen sind die metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gleich eingeschlossen; und in beiden Fällen sind die moralischen Beweise, und diejenigen, welche von der Analogie der Natur hergenommen sind, gleich streng und überzeugend. Wenn daher auch meine Philosophie den Beweisen für die Religion keinen Zuwachs verschaffen sollte; so hab ich wenigstens die Beruhigung, dass sie ihnen nichts nimmt, sondern dass alles genau bleibt, wie es zuvor gewesen ist.

Sech-

Sechster Abschnitt.

Von der persönlichen Identität.

Es giebt einige Philosophen, die sich einbilden, dass wir uns dessen aller Augenblicke ganz genau bewusst wären, was wir unser Selbst nennen; dass wir seine Wirklichkeit und kontinuirliche Fortdauer empfänden; und dass wir sowol von ihrer Identität, als Einfachheit, eine über die evidentste Demonstration erhabene Gewissheit besäßen. Die stärkste Empfindung, die heftigste Leidenschaft, sagen sie, macht, statt uns von diesem Gesichtspunkte abzuziehen, dass wir unser Selbst nur um so stärker fühlen, und dass wir ihren Einfluss auf das Selbst durch die Lust oder durch den Schmerz erwägen. Einen fernern Beweis davon zu versuchen, hiesse, seine Evidenz schwächen, weil kein Beweis von einem Facto hergenommen werden kann, dessen wir uns so inniglich bewusst sind; und es giebt nichts in der Welt, wovon wir Gewissheit haben können, wenn wir an diesem Selbst zweifeln.

Unglücklicherweise sind alle diese positiven Behauptungen derjenigen Erfahrung entgegen, welche man zu ihrer Bestätigung anführt, und wir haben gar nicht einen solchen Begriff von dem Selbst, wie er hier angegeben worden ist. Denn von welcher Impression könnte dieser Begriff wol herkommen

men? Diese Frage läfst sich unmöglich ohne einen augenscheinlichen Widerspruch und ohne offenbare Ungereimtheit beantworten; und dennoch ist es eine Frage, welche nothwendigerweise beantwortet werden mufs, wenn wir den Begriff des Selbst für einen deutlichen und verständlichen Begriff ausgeben wollen. Denn ein wirklicher realer Begriff mufs allemal von irgend einer Impression entstanden seyn. Aber das Selbst oder die Person ist nicht eine gewisse Impression, sondern dasjenige, worauf, wie man annimmt, alle unsre verschiedenen Impressionen und Begriffe eine Beziehung haben. Wenn der Begriff des Selbst von einer Impression entsteht, so müfste diese Impression eine solche seyn, die unsern ganzen Lebenslauf hindurch dieselbe bliebe; weil angenommen wird, dafs unser Selbst auf diese Art existire. Es giebt aber keine einzige, sich stets gleiche und unveränderliche Impression. Schmerz und Vergnügen, Freude und Leid, innere und äussere Empfindungen wechseln unaufhörlich, und existiren nie alle zugleich. Es kann also keine von diesen Impressionen, und auch gar keine andre seyn, von welcher der Begriff des Selbst abstammt; und es giebt folglich gar keinen solchen Begriff.

Aber ferner, was wird bei dieser Hypothese aus allen unsern übrigen einzelnen Vorstellungen werden? Alle diese sind verschieden und trennbar, und lassen sich von einander scheiden, können abgeschieden betrachtet werden, und abgeschieden wirklich seyn, und bedürfen keines Dinges, um ih-

re

re Existenz zu tragen. Wie gehören sie also zu dem Selbst, und wie sind sie damit verknüpft? Wenn ich für meinen Theil, recht tief in dasjenige eindringe, was ich Mein Selbst nenne, so treffe ich allemal auf gewisse partikuläre Vorstellungen, oder auf Empfindungen von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass, Lust oder Unlust. Ich kann Mein Selbst nie allein ohne eine Vorstellung ertappen, und alles, was ich beobachte, ist nie etwas anders, als eine Vorstellung. Wenn meine Vorstellungen eine Zeitlang aufgehoben sind, wie im tiefen Schlafe, so fühle ich während dieser Zeit mein Selbst gar nicht, und man könnte mit Wahrheit sagen, dass es gar nicht existire. Und wären meine Vorstellungen alle durch den Tod aufgehoben, könnte ich nach der Auflösung meines Körpers weder mehr denken, noch fühlen, noch sehen, noch lieben, noch hassen, so würde ich gänzlich vernichtet seyn, und ich kann mir nicht vorstellen, was noch nöthig wäre, mich in ein vollkommnes Unding zu verwandeln. Wenn jemand nach einem ernsthaften und unpartheiischen Nachdenken noch immer denkt, einen verschiedenen Begriff von seinem Selbst zu haben, so muss ich gestehen, dass ich nicht weiter mit ihm disputiren kann. Alles, was ich ihm zugeben kann, ist, dass er so gut Recht haben mag, als ich, und dass wir uns in diesem Stücke wesentlich von einander unterscheiden. Er kann vielleicht etwas Einfaches und Kontinuirliches wahrnehmen, welches

ches

ches er fein Selbft nennt; ob ich gleich von meiner Seite gewifs bin, dafs fich in mir eiu folches Ding nicht findet.

Allein fo bald ich nur einige Metaphyfiker diefer Art ausnehme, fo kann ich dreift von dem ganzen übrigen Menfchengefchlechte behaupten, dafs fie nichts als ein Bündel oder eine Sammlung von verfchiedenen Vorftellungen find, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit auf einander folgen, und in einem beftändigen Fluffe und einer kontinuirlichen Bewegung find. Wir können unfre Augen nicht einmal bewegen, ohne unfre Vorftellungen zu verändern. Unfre Gedanken find noch veränderlicher als unfre Vorftellungen des Gefichts, und alle unfre übrigen Sinne und Vermögen tragen zu diefem Wechfel bei; und es ift keine einzige Kraft der Seele, welche vielleicht auch nur einen Augenblick unveränderlich diefelbe bliebe. Das Gemüth ift eine Art von Schaubühne, worauf verfchiedene Vorftellungen hinter einander erfcheinen; fie kommen und kommen wieder, und gehn vorüber, und mifchen fich in die unendliche Mannigfaltigkeit von Stellungen und Lagen. Es ift eigentlich nie zu einer Zeit Einfachheit, nie zu verfchiedenen Zeiten Identität in demfelben; fo fehr wir auch von Natur geneigt feyn mögen, uns diefe Einfachheit und Identität einzubilden. Die Vergleichung mit der Schaubühne darf uns nicht irre machen. Es find blos die fuccesfiven Vorftellungen, welche das Gemüth ausmachen; und wir haben nicht den entfernteften Begriff von

dem

dem Orte, wo diese Scenen vorgestellt werden, oder von den Materialien, woraus er gebauet ist.

Woher rührt aber denn die so grosse Neigung, diesen successiven Vorstellungen eine Identität zuzuschreiben, und anzunehmen, dass wir eine unveränderliche und ununterbrochene Existenz unser ganzes Leben hindurch besitzen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einen Unterschied machen zwischen der persönlichen Identität, so fern sie unser Denk- und Einbildungsvermögen betrifft, und so fern sie unsre Gefühle oder den Zustand in uns angeht. Hier untersuchen wir die Identität in ersterer Rücksicht; und um sie vollkommen zu erklären, müssen wir sehr tief in diese Materie eindringen, und bei derjenigen Identität anfangen, die wir den Pflanzen und Thieren zuschreiben; weil eine grosse Analogie zwischen dieser Identität und der Identität des Selbst oder der Person ist.

Wir haben einen deutlichen Begriff von einem Objekte, das durch eine gewisse Zeitfolge hindurch unveränderlich und ununterbrochen bleibt; und diesen Begriff nennen wir den Begriff der Identität oder der Selbstheit. Wir haben ferner einen deutlichen Begriff von mehrern verschiedenen Objekten, die nach einander existiren, und mit einander durch ein enges Verhältniss verknüpft sind; und dieses gewährt einem scharfen Blicke einen eben so vollkommnen Begriff der Verschiedenheit, als ob gar kein Verhältniss unter den Objekten da wäre. Aber obgleich diese zwei Begriffe

griffe der Identität und einer Succession im Verhältniss stehenden Objekte, an sich selbst betrachtet, vollkommen verschieden und sogar widersprechend sind, so ist doch gewiss, dass sie nach unsrer gewöhnlichen Art zu denken mit einander verwechselt werden. Diejenige Handlung der Einbildungskraft, vermittelst der wir das ununterbrochene und unveränderliche Objekt betrachten, und diejenige, vermittelst der wir uns die Succession im Verhältniss stehender Objekte vorstellen, sind unserm Gefühle nach einerlei, und es wird keine grössere Anstrengung des Denkens in dem andern als in dem ersten Falle verlangt, das Verhältniss erleichtert den Uebergang des Gemüths von einem Objekte zum andern, und macht den Gang des Denkens so sanft und leicht, als wenn das Gemüth nur ein kontinuirliches Objekt betrachtete. Diese Aehnlichkeit ist die Ursache der Verwechselung und des Irrthums, und macht, dass wir den Begriff der Identität da zu finden vermeinen, wo wir doch nur im Verhältniss stehende Objekte antreffen. Wenn wir gleich in dem einen Augenblicke, die verbundenen successiven Dinge als abwechselnd und unterbrochen betrachten; so schreiben wir ihnen doch gewiss im folgenden Augenblicke eine vollkommene Identität zu und betrachten sie als etwas Unveränderliches und Ununterbrochenes. Unser Hang zu dieser Illusion ist wegen der oben erwähnten Aehnlichkeit so gross, dass wir durch sie verstrickt sind, ehe wir sie gewahr werden; und wenn wir gleich

un-

unaufhörlich uns durch Nachdenken zu bessern suchen, und zu einer genauern Art zu denken zurückkehren; so können wir doch unsre philosophische Denkungsart nicht lange behaupten, oder der Phantasie diese Neigung benehmen. Unsre letzte Zuflucht ist, ihr nachzugeben, und dreust zu behaupten, dass diese verschiedenen im Verhältniss stehenden Objekte in der That dieselben sind, obgleich unterbrochen und wechselnd. Um diese Absurdität vor uns selbst zu rechtfertigen, erdichten wir oft ein neues und unverständliches Princip, das die Objekte zusammen verknüpft, und ihre Unterbrechung und ihren Wechsel hindert. So erdichten wir die kontinuirliche Existenz der Vorstellungen unsrer Sinne, um die Unterbrechung wegzuschaffen; und stecken uns hinter die Begriffe von Seele, Selbst und Substanz, um den Wechsel zu verbergen. Aber wir können noch weiter bemerken, dass, wenn wir auch eine solche Erdichtung nicht in uns aufkommen lassen, dennoch unsre Neigung die Identität mit der Relation zu verwechseln so gross ist, dass sie uns verführt, uns etwas Unbekanntes und Mysteriöses einzubilden *), welches die Theile ausser ihrer Relation verknüpft; und dieses ist, wie ich glaube, der Fall in Ansehung der

*) Wenn der Leser Lust hat zu sehen, wie ein grosser Geist von diesen dem Scheine nach so trivialen Principien der Einbildungskraft geleitet werden kann, so darf er nur Lord Shaftsbury's Unter-

der Identität, die wir den Pflanzen und Vegetabilien zuschreiben. Und wenn auch dieses nicht statt findet, so fühlen wir doch einen Hang diese Begriffe zu verwechseln, ob wir gleich nie im Stande sind, uns in diesem Stücke völlig zu befriedigen, und nie ein unveränderliches und ununterbrochenes Ding antreffen, wodurch wir unsern Begriff der Identität rechtfertigen könnten.

So ist also der Streit über Identität nicht ein bloser Wortstreit. Denn wenn wir den veränderlichen oder unterbrochenen Objekten in einem uneigentlichen Sinne eine Identität beilegen, so ist unser Irrthum nicht blos auf den Ausdruck eingeschränkt, sondern gemeiniglich ist er auch noch von einer Erdichtung entweder von etwas Unveränderlichem und Ununterbrochenem, oder von etwas Mysteriösem und Unerklärlichem, oder wenigstens von einer Neigung zu dergleichen Erdichtungen begleitet. Was endlich hinreichen wird diese Hypothesen jedem aufrichtigen Wahrheitsforscher genugthuend zu beweisen, ist, wenn ich aus der täglichen Erfahrung und Beobachtung zeige, dass die Objekte, welche wechselnd und unterbrochen sind, und von denen man dennoch annimmt, dass sie kontinuirlich dieselben bleiben, allein solche sind, die

Untersuchungen über das vereinigende Princip der Welt und über die Identität der Pflanzen und Thiere lesen. S. dessen Moralists oder Philosophical Rhapsody.

die aus einer Succession der Theile bestehen, und durch Aehnlichkeit, Kontiguität oder Kaussalität untereinander verknüpft sind. Denn da eine solche Succession offenbar unserm Begriffe der Verschiedenheit entspricht, so können wir nur durch einen Irrthum den Begriff der Identität darauf beziehen; und da das Verhältniss der Theile, welches uns in diesen Irrthum führt, im Grunde nichts, als eine Beschaffenheit ist, welche eine Association der Begriffe und einen leichten Uebergang der Einbildungskraft von einem zum andern hervorbringt; so kann der Irrthum blos von der Aehnlichkeit herrühren, denn diese bewirkt, dass das Gemüth verschiedene Objekte für ein kontinuirliches ansieht. Unser hauptsächliches Geschäft muss also seyn, zu beweisen, dass alle Objekte, denen wir eine Identität zuschreiben, ohne doch ihre Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit zu bemerken, solche sind, welche aus einer Succession in Verhältniss stehender Objekte bestehen.

Dem zu folge, nehme man an, dass eine Masse von Materie, deren Theile an einander grenzen und verknüpft sind, vor uns liege; so ist offenbar, dass wir dieser Masse eine vollkommne Identität zueignen müssen, welche macht, dass alle Theile unveränderlich und ununterbrochen kontinuirlich dieselben sind, was wir auch übrigens für eine Veränderung oder Ortswechsel im Ganzen oder in einem seiner Theile wahrnehmen mögen. Aber man setze nun, es komme ein k l e i n e r u n b e t r ä c h t-

l i c h e r

licher Theil zu der Masse hinzu oder werde von ihr weggenommen; so werden wir doch, weil wir selten so genau denken, kein Bedenken haben, eine Masse von Materie, worinne eine so kleine Veränderung vorgefallen ist, noch für dieselbige zu halten, obgleich, genau zu reden, dieser Umstand die Identität des Ganzen ganz und gar zerstört. Der Gang der Gedanken von dem Objekte, ehe es verändert ward, zu demselben nach seiner Veränderung, ist so unmerklich und leicht, dass wir den Uebergang kaum merken, und uns leicht einbilden, es sei blos eine fortgesetzte Anschauung desselbigen Objekts.

Diese Erfahrung wird von einem sehr merkwürdigen Umstande begleitet, welcher darinne besteht, dass wir die Grösse eines Theils nicht absolute, sondern nach seiner Proportion zum Ganzen messen müssen, obgleich die Veränderung eines beträchtlichen Theils, in einer Masse von Materie, die Identität des Ganzen zerstört. Das Hinzuthun oder Wegnehmen eines Berges würde nicht hinreichend seyn, eine Verschiedenheit in einem Planeten hervorzubringen; obgleich die Veränderung weniger Zolle manchen Körpern die Identität benehmen könnte. Man würde sich dieses unmöglich erklären können, wenn man nicht wüsste, dass die Objekte auf das Gemüth wirken, und die Kontinuität der Gemüthshandlungen nicht nach ihrer realen Grösse unterbrechen, sondern allein nach ihrem Verhältnisse gegen einander; und da also diese Unter-

terbrechung macht, dass ein Objekt aufhört, als dasselbe zu erscheinen, so muss es der ununterbrochene Fortgang der Gedanken seyn, welcher die unvollkommne Identität bestimmt.

Dieses mag noch ein anderes Phänomen bestätigen. Eine Veränderung in einem beträchtlichen Theile eines Körpers hebt seine Identität auf; aber es ist sonderbar, dass wir weniger geneigt sind, dieser Veränderung dieselbe Wirkung zuzuschreiben, wenn sie allmählig und unmerklich geschieht. Der Grund davon kann kein andrer seyn, als weil das Gemüth, wenn es den allmähligen Veränderungen des Körpers folgt, sehr leicht von der Anschauung seines Zustandes in dem einen Augenblicke zu der Anschauung desselben in dem andern gleitet, und in keinem bestimmten Zeitpunkte eine Unterbrechung in seinen Handlungen wahrnimmt. Wegen dieser Kontinuität in der Vorstellung, schreibt sie auch dem Objekte eine kontinuirliche Existenz und Identität zu.

Allein wir mögen noch so viel Vorsicht beweisen dadurch, dass wir die Veränderungen allmählig einführen, und sie immer dem Ganzen proportionirlich einrichten, so wird es doch nicht fehlen, dass wenn die Veränderungen zuletzt beträchtlich werden, wir Bedenken finden, dergleichen verschiedenen Objekten noch Identität beizulegen. Indessen giebt es noch einen andern Kunstgriff, wodurch wir die Einbildungskraft verführen können, einen Schritt weiter zu gehen; und dieses geschieht

dadurch, dass wir ein Verhältniss unter den Theilen selbst gegen einander hervorbringen, und eine Verbindung derselben zu einem gemeinschaftlichen Ziele oder Endzwecke denken. Ein Schiff, wovon ein beträchtlicher Theil durch häufige Reparaturen verändert ist, wird immer noch als dasselbe Schiff betrachtet und die Verschiedenheit der Materialien hält uns nicht ab, ihm eine Identität zuzuschreiben. Der gemeinschaftliche Zweck, worinnen alle Theile übereinstimmen, ist unter allen Veränderungen derselbe, und verschafft der Imagination einen leichten Uebergang von dem einen Zustande des Körpers zu dem andern.

Noch auffallender wird dieses, wenn eine Sympathie der Theile zu ihrem gemeinschaftlichen Zwecke hinzukommt, und wenn wir annehmen, dass sie wechselseitig in allen ihren Handlungen und Wirkungen im Verhältniss der Ursachen und Wirkungen gegen einander stehen. Dieses ist der Fall bei allen Thieren und Pflanzen; wo nicht nur die verschiedenen Theile einen Bezug auf einen Hauptzweck haben, sondern wo eine gegenseitige Abhängigkeit und Verknüpfung mit einander da ist. Der Erfolg eines so genauen Verhältnisses ist, dass, obgleich jeder gestehen muss, dass in wenig Jahren, sowol Pflanzen als Thiere eine totale Veränderung erleiden, wir ihnen dennoch Identität zuschreiben, während dass ihre Form, Grösse und Substanz ganz und gar verändert wird. Eine Eiche, die aus einer kleinen Pflanze zum grossen

ſsen Baume wird, iſt immer noch dieſelbe Eiche, obgleich nicht ein Theilchen der Materie oder Figur ſeiner Theile daſſelbe mehr iſt. Ein Kind wird ein Mann, und iſt bald fett bald mager, ohne einige Veränderung in ſeiner Identität.

Wir wollen daher folgende zwei Phänomena betrachten, die in ihrer Art merkwürdig ſind. Das erste iſt, daſs, ob wir gleich gemeiniglich die numeriſche Identität von der ſpecifiſchen ſehr gut und genau unterſcheiden können, es ſich doch zuweilen zuträgt, daſs wir ſie verwechſeln; und in unſern Gedanken und Schlüſſen die eine ſtatt der andern nehmen. So ſagt jemand, der ein Geräuſch hört, das öfters unterbrochen und wieder angefangen wird, daſs es immer noch daſſelbe Geräuſch ſey; ob es gleich augenſcheinlich iſt, daſs die Töne nur eine ſpecifiſche Identität oder eine Aehnlichkeit haben, und nichts numeriſch daſſelbe iſt, als die Urſache, welche ſie hervorbringt. Auf gleiche Art kann man, ohne den Geſetzen der Sprache Gewalt anzuthun, ſagen, daſs eine Kirche, die vorher von Ziegelſteinen war, eingefallen iſt, und daſs die Gemeine dieſelbe Kirche wieder von Quaderſteinen nach dem neueſten Geſchmack hat aufbauen laſſen. Hier ſind weder Form noch Materialien dieſelben, und beide Objekte haben mit den vorigen nichts mehr gemein, als ihr Verhältniſs zu den Einwohnern des Kirchſpiels; und doch iſt dieſes allein ſchon hinreichend zu machen, daſs wir ſie dieſelben nennen. Aber wir müſſen bemerken,

ken, daſs in dieſen Fällen das erſte Objekt gewiſſermaſsen vernichtet iſt, ehe das zweite zur Wirklichkeit kam; wodurch uns in keinem Zeitpunkte der Begriff der Verſchiedenheit und Vielfachheit vorgeſtellt wird; und um deswillen ſind wir weniger ſkrupulös, ſie dieſelben zu nennen.

Zweitens muſs ich bemerken, daſs, wenn es gleich bei einer Succeſſion im Verhältniſs ſtehender Objekte, gewiſſermaſsen erforderlich iſt, daſs der Wechſel der Theile nicht ſchnell und gar zu groſs ſey; wenn der Schein der Identität bleiben ſoll, daſs wir dennoch, wenn ſonſt die Objekte ihrer Natur nach veränderlich und unbeſtändig ſind, einen ſchnellern Uebergang erlauben, als dieſes Verhältniſs ſonſt verſtatten würde. So beſteht zum Exempel die Natur eines Fluſſes in der Bewegung und Veränderung ſeiner Theile, und ob ſie gleich in weniger als vier und zwanzig Stunden ganz und gar verändert ſind; ſo bleibt dennoch der Fluſs viele Jahrhunderte hindurch derſelbe. Was einem Dinge weſentlich und natürlich zukömmt, erwartet man gewiſſermaſsen; und was man erwartet, macht weniger Eindruck und ſcheint von geringerm Gewicht zu ſeyn, als was ungewöhnlich und auſſerordentlich iſt. Eine anſehnliche Veränderung der erſtern Art, kömmt daher der Imagination weit kleiner vor, als die unbeträchtlichſte Veränderung der letztern Art; und was die Kontinuität der Gedanken wenig unterbricht, arbeitet auch wenig an der Zerſtörung der Identität.

Nun-

Nunmehro kommen wir zur Erklärung der Natur der perſönlichen Identität, welche in der Philoſophie den Gegenſtand einer ſo groſsen Frage ausgemacht hat, beſonders ſeit den letzten Jahren in England, wo alle abſtraktere Wiſſenſchaften mit einem beſondern Eifer und einer vorzüglichen Applikation betrieben worden ſind. Und hier müſſen wir offenbar bei derſelben Methode zu raiſonniren, bleiben, nach welcher wir die Identität der Pflanzen und Thiere und Schiffe und Häuſer, und alle zuſammengeſetzten und veränderlichen Produkte der Kunſt oder der Natur mit ſo vielem Glücke erklärt haben. Die Identität, welche wir dem Gemüthe des Menſchen zuſchreiben, iſt blos ein erdichtetes Etwas, und mit derjenigen Identität, welche wir den vegetabiliſchen und thieriſchen Körpern zuſchreiben von gleicher Natur. Sie kann alſo keinen verſchiedenen Urſprung haben, ſondern muſs von einer ähnlichen Einwirkung der Einbildungskraft auf ähnliche Objekte herkommen.

Doch wenn dieſer Beweis den Leſer nicht überzeugen ſollte; wiewol er meiner Meinung nach vollkommen entſcheidend iſt; ſo laſst ihn folgendes Raiſonnement erwägen, welches noch bündiger und unmittelbarer iſt. Es iſt offenbar, daſs die Identität, welche wir dem menſchlichen Gemüthe beilegen, wir mögen uns ihre Vollkommenheit noch ſo groſs einbilden, doch nicht machen kann, daſs die vielen verſchiedenen Vorſtellungen in eine zu-

ſam-

sammenlaufen, und dass sie ihre wesentlichen Merkmale der Unterscheidung und Verschiedenheit verlieren sollten. Es ist ferner wahr, dass jede unterschiedene Vorstellung, welche das zusammengesetzte Gemüth mit ausmachen hilft, eine unterschiedene Existenz ist, die sich von jeder andern Vorstellung, sie mag gleichzeitig seyn oder darauf folgen, unterscheiden, trennen und absondern läfst. Da wir aber dieses Unterschieds und dieser Trennbarkeit ohnerachtet, die ganze Reihe der Vorstellungen, als durch Identität vereiniget betrachten; so entsteht natürlicherweise die Frage über das Verhältniss der Identität; ob sie etwas sey, das unsre verschiedenen Vorstellungen realiter zusammenbindet, oder ihre Begriffe nur in der Einbildung associirt. Das heisst mit andern Worten, ob wir, wenn wir von der Identität einer Person reden, ein reales Band unter seinen Vorstellungen sehen und beobachten, oder ob wir nur eins unter den Begriffen, die wir uns von ihnen machen, fühlen? Diese Frage könnten wir leicht entscheiden, wenn wir auf dasjenige Rücksicht nehmen wollten, was wir schon weitläuftig erwiesen haben, dass der Verstand nie eine reale Verknüpfung unter den Objekten bemerkt, und dass sich selbst die Vereinigung der Ursache und Wirkung, wenn sie genau untersucht wird, in eine auf Gewohnheit gegründete Association der Begriffe auflöst. Denn hieraus folgt augenscheinlich, dass die Identität nichts ist, was zu diesen verschiedenen Vorstellungen realiter

ge-

gehört, und ſie zuſammen vereiniget; ſondern daſs ſie eine bloſse Beſchaffenheit iſt, welche wir ihnen deswegen zueignen, weil die Einbildungskraft ihre Begriffe vereiniget, wenn wir über ſie nachdenken. Nun ſind die einzigen Beſchaffenheiten, welche die Begriffe in der Einbildungskraft vereinigen können, jene drei oben erwähnten Relationen. Dieſes ſind die vereinigenden Principien in der idealen Welt, und ohne ſie läſst ſich jedes unterſchiedene Objekt durch das Gemüth abſondern, und kann als abgeſondert betrachtet werden, und zeigt ſich als ein Ding, das nicht mehr mit einem andern Objekte in Verknüpfung ſteht, als wenn es durch die gröſste Verſchiedenheit und Entfernung getrennt wäre. Von einigen dieſer drei Verhältniſſe; der Aehnlichkeit, der Kontiguität, und der Kauſſalität muſs alſo die Identität abhängen; und da das wahre Weſen dieſer Verhältniſſe darinne beſteht, daſs ſie einen leichten Uebergang von Begriffe zu Begriffe hervorbringen, ſo folgt, daſs unſre Begriffe von perſönlicher Identität gänzlich von dem ſanften ununterbrochenen Fortſchritte der Gedanken längſt der Reihe der verknüpften Begriffe, nach den oben erklärten Grundſätzen herkomme.

Die einzige Frage alſo, welche noch übrig bleibt, iſt: durch welche Verhältniſſe dieſer ununterbrochene Fortgang unſrer Gedanken hervorgebracht werde, wenn wir die ſucceſſive Exiſtenz eines Gemüths oder einer denkenden Perſon betrachten. Und hier iſt offenbar, daſs wir uns auf die

Aehn-

Aehnlichkeit und die ursachliche Verknüpfung einschränken, und die Kontiguität fahren lassen müssen, welche wenig oder keinen Einfluss in dem gegenwärtigen Falle hat.

Um mit der Aehnlichkeit anzufangen, so setze man, wir könnten deutlich in die Brust eines Andern sehen, und diejenige Succession von Vorstellungen bemerken, welche sein Gemüth oder sein denkendes Principium ausmachen, und man nehme an, dass er immer das Andenken eines beträchtlichen Theils der vergangenen Vorstellungen im Gedächtnisse behalte; so ist offenbar, dass nichts mehr dazu beitragen kann, dieser Succession unter allen ihren Veränderungen ein Verhältniss zu ertheilen. Denn was ist das Gedächtniss anders, als ein Vermögen, die Bilder vergangener Vorstellungen wieder aufzuwecken? Und da ein Bild seinem Objekte nothwendigerweise ähnlich ist; muss nicht die häufige Stellung dieser ähnlichen Vorstellungen in der Kette der Gedanken, die Einbildungskraft leichter von einem Gliede zum andern führen, und machen, dass das Ganze einem kontinuirlichen Objekte ähnlich zu seyn scheint? In diesem Stücke entdeckt also das Gedächtniss nicht nur die Identität, sondern trägt auch zur Erzeugung derselben bei, indem es das Verhältniss der Aehnlichkeit unter den Vorstellungen hervorbringt. Der Fall ist derselbe, wir mögen uns oder Andre betrachten.

Was die Kaussalität anbetrifft; so bemerken wir, dass der wahre Begriff von dem Gemüthe

da-

darinne besteht, dass man es als ein System von verschiedenen Vorstellungen oder verschiedenen Existenzen betrachtet, welche durch das Verhältniss der Ursach und Wirkung an einander gekettet sind, und sich wechselseitig hervorbringen, vernichten, auf einander Einfluss haben, und sich einander modificiren. Unsre Impressionen erzeugen ihre korrespondirenden Begriffe; und diese Begriffe erzeugen wiederum andere Impressionen. Ein Gedanke verjagt den andern, und zieht einen dritten nach sich, durch den er selbst wiederum vertrieben wird. In dieser Rücksicht kann ich die Seele mit nichts besser vergleichen, als mit einem Freistaate oder mit einem gemeinen Wesen, in welchem die verschiedenen Glieder durch die gegenseitigen Banden der Regierung und Subordination vereiniget sind, und andern Personen Platz machen, welche dieselbe Republik in dem unaufhörlichen Wechsel ihrer Theile fortpflanzen. Und so wie dieselbige individuelle Republik nicht nur ihre Glieder, sondern selbst ihre Gesetze und Konstitutionen verwechseln kann; eben so kann ein und dieselbige Person, sowol ihren Charakter und ihre ganze Natur, als ihre Impressionen und Begriffe verändern, ohne ihre Identität zu verlieren. Was für Veränderungen sie auch erduldet, ihre verschiedenen Theile sind doch durch das Verhältniss der Kaussalität verknüpft. Und in dieser Rücksicht dient unsre Identität in Ansehung der Gemüthsbewegungen, die Identität in Ansehung der Einbildungskraft zu stärken, dadurch, dass sie macht,

macht, dafs unfre entfernten Vorftellungen in einander einfliefsen, und uns für unfre vergangene oder künftige Luft oder Unluft ein gegenwärtiges Intereffe giebt.

Da uns das Gedächtnifs allein mit der Kontinuirlichkeit und der Extenfion diefer Succeffion der Vorftellungen bekannt macht, fo ift es in diefer Hinficht hauptfächlich als die Quelle der perfönlichen Identität anzufehen. Hätten wir kein Gedächtnifs, fo würden wir nimmermehr einen Begriff der urfachlichen Verknüpfung haben, und folglich auch keinen Begriff von der Kette der Urfachen und Wirkungen, welche unfer Selbft oder unfre Perfon ausmachen. Aber wenn wir einmal diefen Begriff der Kauffalität von dem Gedächtniffe erhalten haben, fo können wir diefelbe Kette der Urfachen, und folglich auch die Identität unfrer Perfonen über unfer Gedächtnifs hinaus verlängern, und Zeiten und Umftände und Handlungen mit faffen, die wir fchon gänzlich vergeffen haben, und von denen wir nur im Allgemeinen vorausfetzen, dafs fie einmal wirklich gewefen find? Denn wie wenige von unfern vergangenen Handlungen find es, die wir noch im Gedächtniffe haben? Wer zum Exempel kann mir wol fagen, was er am erften Ianuar 1715, den elften März 1719, und den dritten Auguft 1733 gedacht und gethan hat? Aber will er behaupten, weil er die Vorfälle jener Tage gänzlich vergeffen hat, dafs fein gegenwärtiges Selbft nicht diefelbe Perfon mit dem Selbft jener Zeit fey, und auf diefe Art die aller-

lerfestesten Begriffe der persönlichen Identität umwerfen? In dieser Rücksicht **bringt** also das Gedächtniss die persönliche Identität nicht sowol **hervor**, sondern es **entdeckt** sie dadurch, dass es uns das Verhältniss der Ursache und Wirkung unter den verschiedenen Vorstellungen zeigt. Es wird denen obliegen, welche behaupten, dass das Gedächtniss unsre persönliche Identität ganz hervorbringt, einen Grund anzugeben; warum wir unsre Identität so weit über unser Gedächtniss hinaus ausdehnen können.

Das Ganze dieser Lehre führt uns zu einem Schlusse, der in der gegenwärtigen Sache von grosser Wichtigkeit ist, nemlich, dass alle feine und subtile Fragen über die persönliche Identität nie entschieden werden können, und mehr für grammatische als philosophische Schwierigkeiten angesehen werden müssen. Die Identität hängt von dem Verhältnisse der Begriffe ab; und diese Verhältnisse erzeugen die Identität durch jenen leichten Uebergang, den sie verursachen. Aber da die Verhältnisse und die Leichtigkeit des Uebergangs allmählich in unmerklichen Graden vermindert werden kann, so haben wir kein richtiges Maas, wornach wir einen Streit über die Zeit entscheiden können, wenn sie den Anspruch auf den Namen der Identität erlangen oder verlieren. Alle Streitigkeiten über die Identität der verknüpften Objekte, sind blosse Wortstreite, ausser so fern das Verhältniss der Theile zu einer Erdichtung oder zu einem eingebildeten Prin-

Princip der Vereinigung Anlaſs giebt, wie wir ſchon gezeigt haben.

Was ich über den erſten Urſprung und die Ungewiſsheit unſres Begriffs der Identität geſagt habe, ſo ferne ſie das menſchliche Gemüth betrifft, kann auch mit wenig oder keiner Veränderung auf den Begriff der Einfachheit angewendet werden. Ein Objekt, deſſen verſchiedene neben einander ſeyenden Theile durch ein enges Verhältniſs zuſammen gebunden ſind, wirkt auf die Einbildungskraft faſt auf dieſelbe Art, wie ein vollkommen einfaches und untheilbares Ding wirken würde, und erfodert keine gröſsere und keine längere Anſtrengung des Denkvermögens zu ſeiner Vorſtellung. Wegen dieſer Aehnlichkeit in ihrer Wirkung ſchreiben wir ihm eine Einfachheit zu, und erdichten ein Princip der Vereinigung als den Träger dieſer Einfachheit und den Mittelpunkt aller verſchiedenen Theile und Beſchaffenheiten des Objekts.

So haben wir unſre Prüfung der verſchiedenen Syſteme der Philoſophie ſowol der intellektuellen als materiellen Welt geendigt; und ſind, nach unſrer freien Art zu philoſophiren, auf verſchiedene Artikel geführt worden, welche entweder einige vorhergehende Theile dieſer Abhandlung erläutern und beſtätigen, oder den Weg zu unſern folgenden Meinungen bereiten werden. Es wird nunmehro Zeit zu einer engern Unterſuchung unſrer Materie zurückzukommen und zu einer genauen Anatomie der menſchlichen Natur fortzuſchreiten, nachdem wir

die

die Natur der Urtheilskraft und des Verſtandes vollſtändig erklärt haben.

Siebenter Abſchnitt.

Beſchluſs dieſes Buchs.

Doch ehe ich mich in jene unermeſslichen Tiefen der Philoſophie wage, die vor mir liegen, habe ich Luſt einen Augenblick auf meinem gegenwärtigen Standpunkte zu verweilen, und die Reiſe, welche ich unternommen habe, zu überdenken, denn ſie erfodert ohne allen Zweifel die allergröſste Kunſt und Vorſicht, wenn ſie glücklich zu Ende gebracht werden ſoll. Ich komme mir vor, wie ein Menſch, der ſchon an manchen Sandbänken geſcheitert und mit genauer Noth durch einen kleinen Kanal dem Schiffbruche entgangen iſt, und der dennoch die Verwegenheit hat, auf demſelben lecken und vom Wetter ruinirten Fahrzeuge von neuem die See zu befahren, der ſeine ehrſüchtigen Abſichten noch dazu ſo hoch ſpannt, daſs er unter dieſen ungünſtigen Umſtänden die ganze Erde umſegeln will. Die Erinnerung meiner vorigen Verirrungen und Verlegenheiten macht mich mistrauiſch gegen die Zukunft. Der elende Zuſtand, die Schwäche und Unordnung derer Kräfte, die ich zu meinen Unterſuchungen brauchen muſs, vergröſſern meine Beſorgniſſe. Und die Unmöglichkeit, dieſe Vermögen zu ſtärken oder zu ver-

verbessern, bringt mich fast zur Verzweiflung; so dass ich mich entschliessen möchte, lieber auf diesem dürren Felsen, auf welchem ich mich gegenwärtig befinde, umzukommen, als mich dem grenzenlosen Oceane anzuvertrauen, der ins Unermessliche dahin strömt. Diese schnelle Anschauung meiner Gefahr erfüllt mich mit Schwermuth; und da es keiner Leidenschaft mehr als dieser eigen ist, ihn nachzusehen, so kann ich nicht umhin, meine Verzweiflung mit allen den kleinmüthigen Beobachtungen zu nähren, welche mir die gegenwärtige Materie in so grossem Ueberflusse herbeiführt.

Erstlich erschreckt und verwirrt mich diese verlassene Einöde, in welcher ich mich mit meiner Philosophie befinde, und wo ich mir wie ein fremdes, ungeschlachtes Ungeheuer vorkomme, das der Gesellschaft ganz unfähig aus aller Gemeinschaft der Menschen vertrieben ist, und ganz verlassen und ungetröstet bleibt. Umsonst will ich unter den grossen Haufen rennen, um Schutz und Wärme zu suchen; ich kann mit dieser Ungestalt mich unter ihn nicht wagen. Ich rufe Andre an, sich mit mir zu verbinden, und eine eigne Gesellschaft mit mir auszumachen; aber keiner will mich hören. Jeder hält sich in der Ferne und sieht mit Entsetzen den Sturm, der von allen Seiten gegen mich wütet. Ich habe mich der Feindschaft aller Metaphysiker, Logiker, Mathematiker und sogar der Theologen ausgesetzt; und darf ich mich nun über die Beschimpfungen wundern, welche ich erdulden muss? Ich habe erklärt,

klärt, daſs ich ihre Syſteme misbillige; und kann es mich nun befremden, wenn ſich ihr Haſs gegen mein Syſtem und gegen meine Perſon ergieſst? Wenn ich nach auſsen um mich herum ſehe, ſo erblicke ich an allen Seiten Streit, Widerſpruch, Aerger, Verleumdung und Verkleinerung; lenke ich meinen Blick nach innen auf mich ſelbſt, ſo finde ich nichts als Zweifel und Unwiſſenheit. Die ganze Welt verbindet ſich, ſich mir zu widerſetzen und mir zu widerſprechen; obgleich meine Schwachheit ſo groſs iſt, daſs ich fühle, alle meine Meinungen ſind verloren und fallen von ſelbſt um, wenn ſie nicht durch die Billigung Anderer unterſtützt werden. Bei jedem Schritte, den ich thue, ſtocke ich, und bei jeder neuen Reflexion fürchte ich einen Irrthum oder eine Ungereimtheit in meinen Schlüſſen.

Denn mit welchem Vertrauen kann ich mich an ſolche kühne Unternehmungen wagen, wenn ich auſser den zahlloſen Schwächen, die mir insbeſondere eigen ſind, noch ſo viele antreffe, die der menſchlichen Natur gemein ſind? Kann ich da wol darauf rechnen, wenn ich alle behauptete Meinungen verlaſſe, daſs ich der Wahrheit folgen werde; und geſetzt, das gute Glück führte mich zuletzt in ihre Fuſstapfen, an welchem Merkmale ſoll ich ſie unterſcheiden? Nach meinen genaueſten und ſtrengſten Unterſuchungen weiſs ich keinen vernünftigen Grund, warum ich ihnen Beifall gebe; und ich fühle nichts, als eine **ſtarke** Neigung die Objekte

genau

genau für das zu halten, was sie mir in der Erscheinung zu seyn scheinen. Die Erfahrung ist ein Princip, das mich von den verschiedenen Verbindungen der Objekte aus der Vergangenheit unterrichtet. Gewohnheit ist ein anderes Princip, welches mich bestimmt ein gleiches in der Zukunft zu erwarten, und beide wirken vereiniget auf die Einbildungskraft, und machen, daſs ich gewisse Begriffe stärker und lebhafter denke, als andre, welche nicht von solchen vortheilhaften Umständen begleitet sind. Ohne diese Eigenschaft, wodurch das Gemüth einigen Begriffen mehr Leben giebt, als den andern (welches dem Scheine nach so geringfügig und so wenig in der Vernunft gegründet ist) könnten wir niemals einem Beweise Beifall geben, und unsre Erkenntniſs könnte sich nie über diejenigen wenigen Objekte hinaus erstrecken, welche unsern Sinnen gegenwärtig sind. Ja selbst diesen Objekten könnten wir nicht einmal eine andre Existenz zuschreiben, als die von den Sinnen abhinge; und wir müſsten sie ganz in der Succession der Vorstellungen begreifen, welche unser Selbst oder unsre Person ausmacht. Ja noch mehr, selbst diese Succession anlangend, könnten wir nur solche Vorstellungen zulassen, welche unserm Bewuſstseyn unmittelbar gegenwärtig sind, und jene lebhaften Bilder, die uns das Gedächtniſs vorstellt, könnten nie für wahre Gemälde der vergangenen Vorstellungen angenommen werden. Das Gedächtniſs, die Sinne und der Verstand sind also sämmtlich auf die Einbil-

bildungskraft, oder auf die Lebhaftigkeit unsrer Begriffe gegründet.

Kein Wunder also, dass ein so unbeständiges und trügliches Princip uns in Irrthümer führt, da wir ihm unausschliesslich in allen seinen Wandelbarkeiten folgen und folgen müssen. Denn dieses Principium ist es, welches macht, dass wir von Ursach und Wirkung schliessen; dieses ist es, welches uns von der kontinuirlichen Existenz der äussern Objekte überzeugt, wenn sie von den Sinnen abwesend sind. Aber obgleich diese zwei Wirkungen in dem Gemüthe gleich natürlich und nothwendig sind, so widersprechen sie sich doch in gewissen Umständen *) geradezu, und es ist uns nicht möglich, richtig und regelmässig von Ursachen und Wirkungen zu schliessen, und dennoch zu gleicher Zeit die kontinuirliche Existenz der Materie zu glauben. Wie sollen wir also diese Principien zusammen vereinigen? Welches von ihnen sollen wir vorziehen? Oder, wenn wir keinem von beiden den Vorzug ertheilen, sondern einem nach dem andern Beifall geben, wie es unter den Philosophen gewöhnlich ist; mit welchem Vertrauen können wir uns nachher jenen stolzen Titel anmassen, wenn wir so wissentlich einen offenbaren Widerspruch begehen?

Die-

*) Abschn. 4.

Dieser *) Widerspruch würde noch eher zu entschuldigen seyn, wenn er durch einen gewissen Grund von Festigkeit und genugthuender Gewissheit in den übrigen Theilen unsres Raisonnements befriediget würde. Aber der Fall ist gerade umgekehrt. Wenn wir den menschlichen Verstand, seinen ersten Gründen nach, durchsuchen, so werden wir dadurch auf solche Meinungen gebracht, welche alle unsere vorige Mühe und Fleiss lächerlich zu machen scheinen, und uns von allen fernern Untersuchungen abschrecken. Nach nichts sucht das menschliche Gemüth sorgfältiger, als nach den Ursachen eines jeden Phänomens; und wir befriedigen uns nicht mit der Erkenntniss der unmittelbaren Ursachen, sondern fahren in unsern Untersuchungen fort, bis wir zu der ursprünglichen und letzten Ursache gelangt sind. Wir hören gutwillig nicht eher auf, bis wir diejenige Kraft in der Ursache erkannt haben, wodurch sie ihre Wirkungen hervorbringt, jenes Band, das sie zusammen verknüpft; und jene wirksame Eigenschaft, von welcher das Band abhängt. Dieses ist unser Ziel bei allem unserm Nachdenken und Studiren; und wie muss uns unsre Hoffnung fehl schlagen, wenn wir lernen, dass diese Verknüpfung, dieses Band oder diese Kraft lediglich und allein in uns selbst liegt, und nichts, als jene Bestimmung des Gemüths ist, welche durch Gewohnheit erworben ist,

*) Th. 3. Abschn. 14.

ist, und verursacht, dafs wir von einem Objekte zu demjenigen, das es gewöhnlich begleitet, und von der Impression des einen zu dem lebhaften Begriffe des andern übergehen? Eine solche Entdeckung schneidet nicht nur auf immer alle Hoffnung ab, je befriedigt zu werden, sondern verwandelt selbst alle unsre Wünsche in ein wahres Nichts. Denn es ist offenbar, dafs, wenn wir sagen, wir möchten gern das letzte und wirkende Princip kennen, als etwas, das seinen Sitz in den äussern Objekten hat, dafs wir uns entweder geradezu widersprechen, oder unsre Worte ohne allen Sinn sind.

Diesen Mangel in unsern Begriffen nehmen wir in der That im gemeinen Leben gar nicht wahr, und merken gar nicht, dafs wir bei den gewöhnlichsten Verbindungen der Ursache und Wirkung in Ansehung des letzten Princips, welches sie zusammen bindet, so unwissend sind, als bei den ungewöhnlichsten und ausserordentlichsten Verbindungen. Aber dieses rührt allein von einer Täuschung der Imagination her; und die Frage ist nur, wie weit wir uns diesen Täuschungen überlassen dürfen. Diese Frage ist äusserst schwer, und bringt uns in ein gefährliches Dilemma, wir mögen darauf antworten, was wir wollen. Denn wenn wir jedem elenden Einfalle der Phantasie Beifall geben; so führen sie uns, des Widerspruchs, der unter diesen Einfällen oft selbst herrscht, nicht einmal zu gedenken,

in folche Irrthümer, Abfurditäten und Dunkelheiten, dafs wir zuletzt uns unfrer eignen Leichtgläubigkeit fchämen müffen. Nichts ift für die Vernunft gefährlicher, als die Luftflüge der Einbildungskraft, und nichts hat unter den Philofophen zu mehr Irrthümern Veranlaffung gegeben. Menfchen mit einer grofsen Einbildungskraft können in diefer Rückficht mit jenen Engeln verglichen werden, welche die Schrift fo vorftellt, als ob fie ihre Augen mit ihren Flügeln bedeckten. Diefes haben wir fchon durch fo viele Beifpiele gezeigt, dafs wir uns die Mühe, uns noch weiter darüber auszubreiten, erfparen können.

Aber auf der andern Seite, wenn wir durch Erwägung diefer Beifpiele den Entfchlufs faffen, alle die elenden Gefchöpfe der Phantafie zu verwerfen, und dem Verftande, das heifst, den allgemeinen und mehr befeftigten Eigenfchaften der Imagination anzuhängen; fo ift auch diefer Entfchlufs kaum ausgeführt, fo fehen wir, dafs er gefährlich ift, und die unglücklichften Folgen nach fich zieht. Denn ich habe fchon gezeigt *), dafs der Verftand, wenn er allein handelt, und nach feinen allgemeinften Principien verfährt, fich gänzlich zerftöre, und nicht den fchwächften Grad von Evidenz in irgend einem Satze, weder im gemeinen Leben, noch in der Philofo-

*) Abfchn. 1.

losophie übrig lasse. Wir retten uns von diesem totalen Scepticismus nur durch jene seltsame und dem Scheine nach geringfügige Eigenschaft der Phantasie, wodurch es uns sauer und schwer ankömmt, in die entfernten Gründe der Dinge einzudringen, weshalb wir denn nicht fähig sind, die Vorstellungen davon mit einer so lebhaften Impression zu begleiten, als diejenigen, welche uns leichter und natürlich sind. Sollen wir es also zum allgemeinen Grundsatz annehmen, keine tiefe und mit Mühe durchgearbeitete Untersuchung gelten zu lassen? Man erwege die Folgen eines solchen Princips wohl. Dadurch zernichtet ihr alle Wissenschaft und alle Philosophie ganz und gar: Ihr verfahrt nach einer einzigen Eigenschaft der Phantasie: und müsst doch nach der Vernunft auf sie alle Rücksicht nehmen: Und ihr widersprecht euch auch selbst ausdrücklich; denn dieser Grundsatz müsste ja auf das vorhergehende Raisonnement gebauet seyn, welches doch wahrhaftig fein und metaphysisch genug angelegt ist. Welche Parthei sollen wir also bei diesen Schwierigkeiten ergreifen?

Wenn wir diesen Grundsatz annehmen, und alle Spekulationen verdammen, so rennen wir in die offenbarsten Ungereimtheiten. Wenn wir ihn um dieser spekulativen Gründe willen verwerfen, so verwandeln wir den ganzen menschlichen Verstand in nichts. Es ist uns also keine Wahl zwischen einer falschen

falſchen Vernunft oder gar keiner gelaſſen. Ich für meinen Theil weiſs es nicht, was im gegenwärtigen Falle zu thun iſt. Ich kann nur anführen, was man gewöhnlicherweiſe thut; und dieſes iſt, daſs man ſelten oder nie an dieſe Schwierigkeit denkt; und wenn ſie auch einmal dem Gemüthe vorkömmt, ſo iſt ſie doch augenblicklich wieder vergeſſen, und läſst nur einen ſehr geringen Eindruck zurück. Sehr ſubtile Reflexionen haben wenig oder keinen Einfluſs auf uns; aber dennoch können und dürfen wir es nicht zur Regel annehmen, daſs ſie gar keinen Einfluſs haben dürfen; denn dieſes enthält einen offenbaren Widerſpruch.

Doch was hab ich hier geſagt, daſs abſtrakte und metaphyſiſche Reflexionen wenig oder keinen Einfluſs auf uns haben? Kaum kann ich mich enthalten, dieſe Meinung wieder zurück zu nehmen, und ſie nach meinem gegenwärtigen Gefühl und nach meiner Erfahrung zu verdammen. Die ſtarke Anſchauung dieſer mannigfaltigen Widerſprüche und Unvollkommenheiten in der menſchlichen Vernunft hat ſo auf mich gewirkt und meinen Kopf ſo erhitzt, daſs ich bereit bin, alle Ueberzeugung und alle Vernunfterkenntniſs zu verwerfen, und daſs ich ſchlechterdings keine Meinung für glaublicher oder wahrſcheinlicher halten kann, als die andre. Wer bin ich, oder was bin ich? Von welchen Urſachen leite ich meine Exiſtenz ab, und

zu

zu welchem Zustande werde ich zurückkehren? Um wessen Gunst soll ich mich bemühen, und wessen Unwillen soll ich fürchten? Was für Wesen umgeben mich? Und auf welche habe ich einen Einfluss, und welche haben einen Einfluss auf mich? Von allen diesen Fragen werde ich ganz verwirrt, und sehe mich in der allerbeweinenswürdigsten Lage, die man sich nur einbilden kann, umringt von der tiefsten Finsterniss, und des Gebrauchs jedes Gliedes und jeder Kraft beraubt.

Zum grössten Glück fügt sichs, dass, weil die Vernunft unfähig ist diese Nebel zu vertreiben, die Natur selbst zu diesem Zwecke hinreicht, und mich von dieser philosophischen Melancholie und von meinem Delirio heilt; entweder dadurch, dass sie diese Neigung des Gemüths schwächt, oder dass sie mich zerstreut, und den Sinnen lebhafte Impressionen giebt, wodurch alle diese Schimären verwischt werden. Ich gehe zu Tische, ich spiele Triktrak, ich gehe in Gesellschaft, bin vergnügt mit meinen Freunden; und wenn ich nach einem drei oder vierstündigen Genusse des Vergnügens wieder zu diesen Spekulationen zurückkomme, so kommen sie mir so kalt, so gezwungen, so lächerlich vor, dass ich mich kaum ernstlich entschliessen kann, mich weiter mit ihnen zu beschäftigen.

Hier finde ich mich absolut und nothwendig bestimmt zu leben und gleich andern Menschen in Sachen des gemeinen Lebens zu handeln. Aber ohn-

ohnerachtet mein natürlicher Hang und der Lauf meiner Lebensgeister und Leidenschaften mich zu diesem indolenten Glauben an die gemeinen Grundsätze der Welt zwingt, so fühl ich doch noch solche Ueberbleibsel von meinem ersten Zustande, dass ich bereit bin, alle meine Bücher und Papiere ins Feuer zu werfen, und entschlossen, nie wieder um der Sache der Vernunft und der Philosophie willen den Vergnügen des Lebens zu entsagen. Denn so denke ich in dieser hypochondrischen Laune, die mich gegenwärtig regiert. Ich will, ja ich muss dem Laufe der Natur gehorchen und meinen Verstand den Sinnen unterwerfen; und in dieser blinden Unterthänigkeit zeige ich gerade meine Neigung zum Zweifeln und meine skeptischen Grundsätze am allervollkommensten. Aber folgt daraus, dass ich gegen den Lauf der Natur streben soll, der mich zur Indolenz und zum Vergnügen führt; dass ich mich gewissermassen von dem Umgange und der Gesellschaft der Menschen, die so angenehm ist, abscheiden; und dass ich mein Gehirn mit Subtilitäten und Sophistereien martern soll, da ich mich doch von der Vernunftmässigkeit einer solchen mühevollen Arbeit schlechterdings nicht überzeugen kann, und nicht die entfernteste Aussicht habe, dadurch zuletzt zur Wahrheit und Gewissheit zu gelangen? Was verbindet mich, die Zeit so zu missbrauchen? Und zu welchem Zwecke kann es nützen, was für Vortheile entspringen dadurch

durch entweder für das Menschengeschlecht oder für mein eignes Interesse? Nein, wenn ich ein Thor seyn muss; wie alle die, welche beweisen oder glauben, dass es etwas Gewisses giebt, so sollen meine Thorheiten wenigstens angenehm und der Natur angemessen seyn. Wenn ich gegen meine Neigung strebe, so werde ich wenigstens einen guten Grund zum Widerstande haben; ich will mich nicht mehr in solche grausenvolle Einöden und rauhe Wege verirren, wie ich bisher angetroffen habe.

So denke ich in meiner Laune und in dem Zustande meiner Indolenz; und ich muss in der That gestehen, dass die Philosophie diesen Meinungen nichts entgegenzusetzen weiss, und ihren Sieg mehr von einer ernsthaften gut aufgelegten Disposition erwartet; als von der Stärke der Gründe und der Ueberzeugung. Bei allen Vorfällen des Lebens ficht uns dennoch immer unser Skepticismus an. Wenn wir glauben, das Feuer erwärmt oder das Wasser erfrischt, so geschieht es blos, weil es uns zu viel Mühe kosten würde, anders zu denken. Ja wenn wir Philosophen seyn wollen, so können wir dieses nur durch skeptische Principien seyn und vermittelst einer Neigung, die wir in uns fühlen, uns stets auf diese Seite zu schlagen. Wo die Vernunft lebhaft wirkt, und sich zu einer Neigung gesellt, da geben wir ihr Beifall. Wo sie dieses

ses nicht thut, da kann sie sich nie rühmen, auf uns zu wirken.

Wenn ich nun des Vergnügens und der Gesellschaft müde bin, und mich eine Zeitlang einer Träumerei in meinem Zimmer, oder auf einem einsamen Spaziergange am Ufer eines Flusses, überlassen habe, so fühle ich, wie sich mein Gemüth wieder sammelt und stark wird, und werde von neuem geneigt meinen Blick auf alle die Materien zu richten, über welche ich mich beim Lesen und im Umgange so oft gestritten habe. Ich kann die Begierde nicht los werden, mit den Gründen des sittlichen Guten und Bösen, mit der Natur und dem Grunde der Regierung, und der Ursache der verschiedenen Neigungen und Leidenschaften, welche mich regieren, bekannt zu seyn. Ich werde missmuthig, wenn ich denke, dass ich etwas billige und etwas missbillige, ein Ding schön, das andre häſslich nenne; über Wahrheit und Falschheit, Weisheit und Thorheit entscheide; ohne zu wissen, nach welchen Principien ich verfahre. Ich werde über den Zustand der gelehrten Welt bestürzt, die in einer so kläglichen Unwissenheit über alle diese Punkte liegt. Der Ehrgeiz treibt mich aufzustehen und zum Unterricht des Menschengeschlechts etwas beizutragen, und mir durch meine Erfindungen und Entdeckungen einen Namen zu machen. Diese Gesinnungen entstehen natürlicherweise in

mei-

meiner gegenwärtigen Lage; und wollte ich mich bemühen, ſie durch Ergreifung eines andern Geſchäfts oder einer andern Luſtbarkeit zu verbannen; ſo würde ich, ich fühle es, das Vergnügen dabei einbüſsen; und dieſes iſt der Urſprung meiner Philoſophie.

Aber man ſetze ſelbſt, daſs mich dieſe Neugierde und dieſer Ehrgeiz nicht weiter in die ſpekulativen Unterſuchungen treiben ſollten, als es die Sphäre des gemeinen Lebens erfodert, ſo würde es ſich doch nothwendig ereignen, daſs ich durch meine eigne Schwäche zu ſolchen Unterſuchungen gebracht würde. Es iſt gewiſs, daſs der Aberglaube weit kühner in ſeinen Syſtemen und Hypotheſen iſt, als die Philoſophie; und indeſſen die letztere zufrieden iſt, wenn ſie für die Erſcheinungen der ſichtbaren Welt neue Urſachen ausfindig machen kann; ſo eröffnet ſich der erſtere eine Welt aus ſeinen Mitteln, und ſtellt uns Scenen und Weſen und Objekte dar, die ſämmtlich neu ſind. Da es alſo für die Seele des Menſchen ganz unmöglich iſt, gleich den Seelen der Thiere, in dem engen Cirkel der Objekte zu bleiben, welche in dem täglichen Leben und Thun vorkommen, ſo müſſen wir uns nur in Anſehung der Wahl unſers Führers entſchlieſsen, und denjenigen vorziehen, welcher uns am ſicherſten und angenehmſten leitet. Und in dieſer Rückſicht empfehle ich dreuſt die Philoſophie, und nehme nicht den gering-

geringften Anftand, ihr den Vorzug vor dem Aberglauben zu geben, von welcher Art und Namen der letztere auch feyn mag. Denn da der Aberglaube ganz natürlich und leicht von den gewöhnlichen Meinungen der Menfchen entfteht, fo bemächtigt er fich des Gemüths weit ftärker, und kann uns oft in unferm Leben und Thun beunruhigen. Hingegen die Philofophie giebt uns milde und fanfte Gefinnungen, wenn fie wahr ift, und wenn fie falfch und ausfchweifend ift, fo find ihre Meinungen doch blos die Objekte einer kalten und allgemeinen Spekulation, und gehen felten fo weit, dafs fie den Lauf unfrer natürlichen Neigungen unterbrechen follten. Die Cyniker waren eine aufserordentliche Art von Philofophen, die durch ihre rein philofophifchen Schlüffe faft zu eben fo grofsen Sonderbarkeiten in ihrer Aufführung verführt wurden, als je ein Mönch oder ein Derwifch in der Welt. Allgemein zu reden, fo find die Irrthümer in der Religion gefährlich; die Irrthümer in der Philofophie blos lächerlich.

Ich weifs gewifs, dafs nicht alle Menfchen unter diefen beiden Fällen der Stärke und Schwäche des Gemüths begriffen find, und dafs es zum Exempel in England viele ehrbare Männer giebt, welche fich immer mit ihren häuslichen Angelegenheiten befchäftigen, oder fich in den gewöhnlichen Erholungen vergnügt haben, und deshalb mit ihren

Ge-

Gedanken nicht sehr weit über solche Dinge hinaus gegangen sind, welche ihre Sinne täglich empfinden. Aus solchen mag ich in der That keine Philosophen machen, und von ihnen läfst sich nie erwarten, dafs sie uns auf diesen Wegen der Nachforschung begleiten, oder diese Entdeckungen nur mit anhören werden. Sie thun sehr wohl, wenn sie sich stets in ihre gegenwärtigen Lage einschränken; und anstatt dafs ich wünschen sollte, sie zu Philosophen zu verfeinern, wünschte ich vielmehr, ich könnte unsern Erbauern der Systeme einen Theil von diesem groben erdichten Phlegma mittheilen, alsein Ingredienz, woran es ihnen nur allzuoft fehlt, und welches dazu dienen würde, die Feuertheilchen zu mäfsigen, aus welchen sie zusammengesetzt sind. So lange es einer warmen Einbildungskraft gestattet wird, sich in die Philosophie zu mischen, so lange man Hypothesen nur deswegen zuläfst, weil sie schön und angenehm sind, können wir nie zu festen Principien oder zu Grundsätzen gelangen, die mit der gemeinen Handlungsart und Erfahrung zusammenpassen. Sind aber diese Hypothesen einmal weggeschaft, so möchten wir noch eher hoffen können ein System, oder einen Inbegriff von Meinungen festzusetzen, welche, wenn sie auch nicht wahr sind; (denn dieses möchte wohl zu viel gehofft seyn) doch wenigstens für das menschliche Gemüth befriedigend wären, und die Prüfung der schärfsten Kritik aushalten möchten. Und dieses Ziel irgend einmal zu errei-

reichen, dürfen wir nicht deshalb verzweifeln, weil so viele schimärische Systeme nach und nach unter den Menschen entstanden und wieder verschwunden sind. Denn wir dürfen nur die Kürze der Zeit betrachten, in welcher diese Fragen die Gegenstände des Denkens und Nachforschens gewesen sind. Zweitausend Iahre, mit so langen Unterbrechungen, und unter so mächtigen Unterdrückungen und Hindernissen sind doch warlich ein kleiner Zeitraum, den Wissenschaften nur eine erträgliche Vollkommenheit zu verschaffen; und vielleicht leben wir in einem noch zu frühen Zeitalter der Welt, um schon Principien zu entdecken, welche die Prüfung der spätesten Nachwelt aushalten können. Was mich anbetrifft, so ist mein einziger Wunsch nur der, daſs ich ein wenig dadurch den Wissenschaften forthelfen möge, daſs ich den Spekulationen der Philosophen in verschiedenen Stücken eine andre Wendung gebe, und ihnen diejenigen Gegenstände deutlicher anzeige, wo sie allein Gewiſsheit und Ueberzeugung erwarten können. Die menschliche Natur ist die einzige Wissenschaft des Menschen; und doch ist sie bisher so sehr vernachläſſiget worden. Ich will zufrieden seyn, wenn ich sie ein wenig mehr in die Mode bringen kann; und die Hoffnung, dieses zu erreichen, erlöſst mich wieder von jenem Spleen, und stärkt meine Seele gegen die Indolenz, die sich zuweilen meiner bemächtiget. Wenn sich also der Leser in einer gleichen guten Gemüthsverfassung findet, so mag er mir in mei-

meinen spekulativen Uebungen folgen. Wo nicht, so gehe er seiner Neigung nach, und warte bis die Lust und der gute Humor wieder kömmt. Wer die Philosophie auf diese sorgenlose Art studiert, beträgt sich eher wie ein wahrer Skeptiker, als einer, der in sich eine Neigung dazu fühlt, und doch so mit Zweifeln und Skrupeln überladen ist, dass er das Zweifeln selbst wiederum ganz und gar verwirft. Ein wahrer Skeptiker wird eben sowohl ein Misstrauen in seine philosophischen Zweifel, als in seine philosophische Ueberzeugung setzen; und wird einen guten Grund, der sich ihm anbietet, und der ihm in dieser oder jener Rücksicht Befriedigung schaffen kann, nie von sich weisen.

Und es ist nicht nur erlaubt, bei den gründlichsten philosophischen Untersuchungen, ohnerachtet unsrer skeptischen Principien, überhaupt unsrer Neigung zu folgen, sondern wir müssen uns der Leitung desjenigen Hanges überlassen können, der uns bei gewissen Stücken dem Positiven und Gewissen geneigt macht, nach dem Lichte, in welchem wir in diesem oder jenem besondern Falle sehen. Es ist leichter, alle Prüfung und alle Kritik auszuhalten, als uns bei einer so natürlichen Neigung im Zaume zu erhalten, und sich gegen denjenigen Beifall zu bewachen, welcher allemal aus einer genauen und vollständigen Betrachtung des Objekts entsteht. Bei einer solchen Gelegenheit sind wir nicht nur auf-

gelegt,

gelegt, allen Skepticismus, sondern selbst die Bescheidenheit dazu zu vergessen; und von Ausdrücken Gebrauch zu machen, dergleichen folgende sind: Es ist evident, es ist gewiss, es ist unleugbar; welche man schon aus Achtung gegen das Publikum vermeiden sollte. Ich bin gewiss so gut wie Andre auch in diesen Fehler gefallen; aber darum will ich mich hier gegen die Vorwürfe sichern, die man mir deshalb machen möchte; und erklären, dass mir dergleichen Ausdrücke blos von der gegenwärtigen Vorstellung des Objekts abgedrungen sind, und dass sie keinen dogmatischen Geist und keinen erdichteten Begriff meiner eignen Urtheilskraft verrathen; denn es sind Meinungen und Grundsätze, die, wie ich wohl weiss, kein Mensch und ein Skeptiker noch weit weniger als jeder andre, annehmen kann.

Ende des ersten Bandes.

Kriti-

Kritiſche Verſuche

über

David Hume's

erſtes Buch der Abhandlung

über

die menſchliche Natur

von

Ludwig Heinrich Jakob

Profeſſor der Philoſophie

in Halle.

Inhalt.

Kritiſche Verſuche über David Hume's erſtes Buch der Abhandlung über die menſchliche Natur.

Erſter Verſuch worin der Geſichtspunkt angegeben wird, aus welchem die Humiſche Abhandlung über den Verſtand betrachtet werden ſoll.

Wenn man das Humiſche Syſtem mit Unpartheilichkeit unterſucht hat, ſo kann man ihm, ohne ungerecht zu ſeyn, die harmoniſche Schönheit eines ſyſtematiſchen Gebäudes nicht abſprechen. Wird einmal ſein oberſtes Principium als zugeſtanden angenommen, ſo hängen alle übrige Theile ſeines Lehrgebäudes auf das genaueſte zuſammen. Seinen Grundſätzen nie ungetreu, folgert er alles das, was nach den nothwendigen Geſetzen des Denkens unvermeidlich folgt. Die Schluſsregeln haben bei ihm ſtets die Oberhand, und wenn er zuletzt glaubt, durch

durch seine Schlussreihe die Vernunft durch sich selbst vernichtet zu haben; so muss man wenigstens gestehen, dass er regelmässig zu Werke gegangen ist. Keine Neigung, keine Furcht vor gefährlichen Konsequenzen, kein Interesse macht ihn von der strengen Befolgung der logischen Principien abwendig, und wenn Wahrheitsliebe eine starke Neigung ist, nichts einzuräumen, was den obersten für wahr gehaltenen Grundsätzen widerspricht, und alles ohne Scheu zu folgern, was mit ihnen auf eine nothwendige Art zusammenhängt, sich durch keine Gewohnheit, durch kein Ansehn und selbst nicht durch das heiligste und angelegentlichste Interesse der Menschheit bestimmen zu lassen, etwas für wahr zu halten, was mit den obersten für wahr gehaltenen Grundsätzen, im Widerspruche steht; wenn alle diese Eigenschaften Zeichen einer ächten Wahrheitsliebe sind, so ist sie, wie mich dünkt, bei dem Verfasser des zu prüfenden Werks in einem sehr hohen Grade anzutreffen. Wenn Hume Unrecht hatte, so täuschte er sich selbst; es war seine Absicht nicht, Andre durch Sophismen irre zu führen. Ich finde in dem ganzen Werke nichts, woraus sich mit Sicherheit schliessen liesse, dass ihn blos die Liebe zum Sonderbaren getrieben, dass er allein Ruhm und nicht Belehrung gesucht habe. Ich finde nicht, dass die Gegner, deren Schriften ihm zu Gesicht kamen, so geschrieben haben, dass ihn ihre Vernunftgründe hätten von dem Gegentheile überzeugen können. Auch haben alle Philosophen,

von

von welchen das Humische System einer Kritik gewürdiget ist, alle bisherigen Widerlegungen unzureichend gefunden *), und gestehen dadurch die Schärfe seiner Argumente ein. Seine Bemühung, sich verständlicher zu machen, dem Missverstande auszuweichen, und seiner Gegner Aufmerksamkeit nur allein auf die Hauptpunkte hinzuleiten, ist in seinen Essays, so wie auch in den Berichtigungen, welche er dem dritten Theile der Abhandlung anhing, und die in unsrer Uebersetzung mit eingeschaltet sind, sichtbar genug. Seine Schlüsse sind meiner Meinung nach für die unpartheiische Vernunft schlagend, sobald sie einmal seinen obersten Grundsatz als gültig eingeräumt hat; und wenn diejeni-

*) Herr Plattner, ein Schriftsteller, dem gewiss die Gründe der Philosophen gegen den Skepticismus nicht unbekannt sind, behauptet sogar, es gäbe gar keine Gründe gegen den Skepticismus (Siehe dessen Gespräch über Atheismus hinter der Uebersetzung von Hume's Gesprächen über die nat. Rel. S. 262.) und will den Skepticismus für eine blosse Laune oder Affekt erklären, worinne er auch wohl recht hat, wenn der praktische Skepticismus gemeint ist. Denn schiefe Spekulationen können höchstens nur Launen erzeugen. Allein diese Laune ist nicht die Ursache, sondern die Wirkung des skeptischen Raisonnements; letzteres ist daher ganz theoretisch, und muss schlechterdings durch Gründe gehoben werden können.

jenigen, die mit ihm von gleichen Gründen ausgehen, dennoch von feinen Folgefätzen nicht überzeugt werden, fo fcheint mir der Grund davon nicht in einem gröfsern Scharffinne, fondern in einem treibenden Intereffe, in der ftarken Liebe zu gewiffen Meinungen zu liegen, deren Wichtigkeit fo einleuchtend ift, und fo ftark wirkt, dafs fie die Stärke der fchliefsenden Vernunft niederdrückt, und den denkenden Kopf beftimmt, lieber inkonfequent zu feyn oder die Inkonfequenz nicht zu bemerken, als die wichtigften Angelegenheiten des Lebens aufzugeben. Gegen diefe Anhänglichkeit an die erhabenften Zwecke des Menfchen, wird niemand, auch Hume felbft nichts einzuwenden haben. Aber darin bewies er, meiner Meinung nach, eine vorzügliche Stärke feines Verftandes, dafs er fich von der Neigung zu folchen Meinungen, von welchen offenbar die gröfste Würde und die vollendetfte Glückfeligkeit des Menfchen abhängt, nicht verleiten liefs, den ftrengen Schlüffen der Vernunft etwas zu vergeben, fondern dafs ihm feine Vernunft rieth, fogar eher jenes höchfte Intereffe aufzugeben, als es auf eine Art durch die Vernunft zu vertheidigen, wobei fie fich offenbar felbft widerfprechen würde.

Hume hatte auch keine fo hohen Begriffe von dem Ruhme und der Ehre, die einem Verfaffer folcher fpekulativen Theorien zu Theil werden, als dafs diefe ihn hätten anfpornen können, fo mühfame und weitläuftige Unterfuchungen zu unternehmen

men *), wenn nicht die reine Wahrheitsliebe, das innere Treiben seines selbstdenkenden Verstandes ihn zu einer Unternehmung aufgemuntert hätten, die keine unedle Leidenschaft ausführen kann. Nur allein die Grundsätze der damals herrschenden Philosophie waren es, welche Humen auf den spitzigen Felsen des Skepticismus trieben, wo ihn gegen die von allen Seiten drohenden Gefahren, die ihm der Vernunft den unvermeidlichen Untergang zu bringen schienen, nur die innere treibende Nothwendigkeit der Natur, seiner Meinung nach, retten konnte. Soll der Verstand seinen Gesetzen gemäſs denken, so muſs er das für wahr gelten lassen, was nach den nothwendigen und allgemeingültigen Schluſsregeln aus den für wahr angenommenen Principien folgt, wenn auch die Folgen den anderweitigen Meinungen geradezu widersprechen sollten. Es sind dem Verstande hierbei nur zwei mögliche Fälle übrig gelassen. Entweder er muſs die Grundsätze für falsch erklären, oder er muſs alle Folgen zulassen. Hume erwählte das letztere; Andre haben mit ihm gleiche Principien, und leugnen die nothwendigen Folgen, weil sie mit ihren übrigen evidenten Meinungen zu streiten scheinen. In diesem Stücke beweisen sie keine sonderliche Stärke des Verstandes.

Wenn

*) Man vergleiche nur, was er in der Einleitung S. 4. u. s. w. sagt.

Wenn der allgemeine Skepticismus nicht vor dem Philosophiren vorhergeht, sondern, wie Hume will, Resultat aller Philosophie ist, so hebt er offenbar allen Vernunftgebrauch und alles Urtheilen auf, so ferne letzteres nicht eine bloſse Association der Vorstellungen, sondern ein auf die Einsicht gewisser objektiven Gesetze gegründetes Verfahren seyn soll. Dieser Folgerung geht Hume so wenig aus dem Wege, daſs er sie vielmehr als den letzten und einzigen wahren Schluſssatz, zu welchen uns unsre Einsicht bringen könne, allenthalben angiebt. Hume würde es also so wenig als einen beschimpfenden Vorwurf aufgenommen haben, wenn man ihm gesagt hätte, seine Philosophie vernichte die Vernunft, daſs er sich vielmehr würde gefreuet haben, daſs seine Absicht so vollkommen verstanden worden sey. Denn daſs die Vernunft nicht nur überall nichts vermöge, sondern daſs sie auch an sich selbst nichts als ein bloſses Hirngespinnst sey, und daſs wenigstens alles das, was wir von ihr erkennen, nichts als Unsinn enthalte, und daſs also auch alle ächte Philosophie nothwendigerweise, so bald sie behauptend ist, auf Unsinn führen müsse, ja daſs auch selbst sein eignes Lehrgebäude, gleich nach seiner Errichtung, wieder in nichts zusammenfalle, war gerade das, was er behauptete *), und wovon er zu beweisen bemüht ist, daſs es eine unvermeidliche Folge der ihm von dem

*) Man sehe nur 361. 370.

dem grösten Theile der Philosophen zugestandenen Principien sey. So wenig ich nun geneigt bin diesen ausschweifenden Folgerungen des allgemeinen Skepticismus beizustimmen, so sehr glaube ich doch überzeugt zu seyn, dass die unpartheiische Vernunft aus seinen Principien keine andre Schlüsse ziehen kann, und dass folglich alle diejenigen Philosophen, welche mit ihm von gleichen Principien ausgingen, auch auf gleiche Schlussätze hätten stossen müssen, wenn sie den strengen Gesetzen der allgemeinen Vernunft hätten folgen wollen.

Man begreift leicht, dass eben kein grosser Scharfsinn dazu erfordert werde, die Widersprüche der Behauptungen dieses Systems mit den gemeinen Meinungen zu zeigen, und da die gemeinen Meinungen immer viel Anhänger haben, so wird es einem solchen Bestreiter nie an dem Zuklatschen der Menge fehlen. Aber auf den Beifall des philosophischen Forschers darf er nicht rechnen. Denn so viel Wahres in den mehresten Fällen in den gemeinen Meinungen steckt, besonders wenn sie die tägliche Erfahrung bewährt, und so nützlich und gerecht der Argwohn ist, den der gemeine Mann gegen Sätze hegt, die wider seine, durch Erfahrung bewährten Sätze streiten, so können sie doch selbst nicht allgemeine Grundsätze seyn, sondern müssen erst durch Vernunfteinsicht dazu erhoben werden; noch weniger können sie Behauptungen, die nach sichern Vernunftgesetzen folgen, umwerfen. In England zeigten daher Oswald und seine Anhänger

ger keine vorzügliche Einsicht in die Natur des Streits, als sie den sogenannten Gemeinsinn oder common sense, welcher im Grunde nichts anders, als der Inbegriff der gemeinsten Meinungen ist, zum obersten Schiedsrichter in der Philosophie erwählen wollten, und mit dieser Auktorität auch gegen Hume stritten. Sie konnten aber in der That nichts, als gegen ihn schwatzen. Denn dieser common sense verwickelt sich natürlicherweise oft in die seltsamsten Widersprüche. So stimmt z. E. der Satz: „Alle Begriffe entspringen aus der Empfindung", mit dem common sense des Oswald, Beattie, Priestley u. s. w. zusammen, aber der Satz: „Wir erkennen einen objektiven nothwendigen Zusammenhang unter den Dingen", stimmt ebenfalls mit ihrem common sense überein. Nun zeigt Hume, nach richtigen Gesetzen der Vernunft, dass zwischen diesen beiden Sätzen ein realer Widerspruch sey; der common sense billigt also zwei widersprechende Sätze, und widerstreitet geradezu der Vernunft, welches absurd ist. Der common sense allein kann nie urtheilen, ob sich zwei gemeine Meinungen widerstreiten, oder nicht; dieses muss er jederzeit von der Vernunft erwarten. Wenn daher zwei Meinungen da sind, die beide dem common sense gefallen; die Vernunft sieht aber ein, dass sie beide widersprechend sind; so muss ihre Wahrheit von der Vernunft untersucht werden; und wenn diese findet, dass die eine wahr sey; so ist die andre

unver-

unvermeidlich falsch, sie mag dem common sense noch so sehr gefallen, und noch so sehr mit ihm verwebt seyn.

Lasset uns zwei Sätze annehmen: „Ich nehme Körper ausser mir wahr“, und „die Körper sind von meinen objektiven Vorstellungen ganz verschiedene Dinge“. Ich zweifle nicht, dass beide Sätze dem common sense Vieler gemäss seyn werden. Demohngeachtet könnte es doch möglich seyn, dass die Vernunft zwischen diesen beiden Sätzen einen offenbaren Widerspruch entdeckte, wie er denn nach meiner Meinung wirklich darinnen liegt. Wenn aber dieses ist, so muss der common sense einen von beiden aufopfern, nachdem die Vernunft die Wahrheit des einen entdeckt hat. Wenn also sonst Hume's Grundsatz wahr ist; und er dabei richtig geschlossen hat, so müssen wir die Folgen zugeben, unser common sense mag sie billigen, oder nicht. Die allgemeine Formel lautet allemal: „Wenn der Grund wahr ist, so sind auch alle seine Folgen wahr“, und wenn daher euer Gemeinsinn die Sätze C D E u. s. w. verwirft, und einen andern Satz A, der ihr allgemeiner Grund ist, billiget, so begeht euer Gemeinsinn einen wahren Widerspruch; ihr könnt ihn also nicht anders retten, als vermittelst einer scharfen und gelehrten Prüfung.

Eben so wenig wird ein System widerlegt, wenn man blos den Unwillen Anderer gegen die Lehrsätze desselben zu erregen sucht, und es als für Religion und Sittenlehre gefährlich vorstellt, wenn man

man fich erlaubt, gewiffe Männer und ihre Syfteme mit gewiffen Beiwörtern zu brandmarken, welche das Schrecken oder den Abfcheu ausdrücken*), den der Lefer dabei gefühlt hat, oder den er bei Andern hervorbringen will. Diefes Verfahren ift, das mindefte gefagt, unphilofophifch. Denn, nicht zu gedenken, dafs fich die mehreften diefer Beinamen nur auf Verdrehungen und Konfequenzen ftützen, welche die Erbauer der Syfteme gar nicht zugeben, und die auch gar nicht aus ihren Lehrfätzen fliefsen; fo weifs man, dafs der Einflufs der irrigen, ja auch oft der wahren fpekulativen Meinungen, felbft bei folchen, die ihnen ernftlich zugethan find, nur einen fehr geringen und faft unmerklichen Einflufs auf das Handeln hat**); ja dafs dergleichen gefährliche Männer fehr oft nur κατ᾽ ἀνθρωπον ftreiten, und den trägen Schlummer unterbrechen wollen, bei welchem man fich blos den hergebrachten allgemeinherrfchenden Meinungen überläfst, indem fie zeigen, dafs gewiffe Sätze, vor denen man (vielleicht ebenfalls aus blofser Gewohnheit) zurückbebt, mit jenen allgemein angenommenen Sätzen, wie

*) Z. B. der frevelhafte Hume, der gotteslästernde Spinoza, der irreligiöfe Macchiavel u. f. w.

**) Sie können nur Launen und vorübergehende Gemüthsbewegungen hervorbringen, und auch diefe verfchwinden, fo bald man das Studierzimmer verläfst.

wie Folgen und Gründe zusammenhängen. Auf diese Art hat Bayle den Verstand der Theologen und Philosophen erweckt, und ihn auf viele seichte Sätze, die als Principien galten, aufmerksam gemacht. Und Hume giebt es selbst deutlich zu verstehen, dass er zufrieden seyn wolle, wenn er nur durch sein Werk eine neue und schärfere Untersuchung der Principien veranlasse. Ob jemand eine Lehre selbst für wahr halte, oder nicht, und ob sie von Vielen angenommen werde, oder in praktischer Rücksicht angenommen zu werden verdiene, darauf kömmt es, meiner Meinung nach, bei der philosophischen Beurtheilung derselben gar nicht an. Die Frage ist immer nur, ob richtig geschlossen, und ob die Principien wahr seyen. Folgen, die mit meinen übrigen für wahr gehaltenen Sätzen im Widerspruch stehen, machen mich argwöhnisch gegen die Gründe dieser Folgen, und machen, dass ich meine ganze Nachforschungskraft auf diese verwende. Die egoistischen und idealistischen Sätze stehen mit vielen andern Sätzen, die ich für wahr halte, im Widerspruch; aber ich sehe doch ein, dass sie unvermeidliche Folgen aus dem Satze sind, dass wir die Welt als ein Ding an sich erkennen. Ich schöpfe daher Argwohn gegen diesen letztern Satz, und unterwerfe ihn einer strengern Prüfung. Fände ich, dass er wahr wäre, so würde ich mich durch die Vernunft gezwungen sehen, jene Folgen zuzugeben, und die Wahrheit aller Sätze, die mit ihnen streiten, zu läugnen. Der totale Scepticismus zerrüttet meine

Ver-

Vernunft ganz und gar, und verbietet mir ihren Gebrauch gänzlich. Aber ich sehe doch ein, daſs er eine nothwendige Folge des Satzes ist, daſs alle Erkenntnisse durch Empfindung entspringen, und in dieser Rücksicht bewundere ich doch Hume's Stärke der Vernunft mehr, als die seiner Gegner, welche jenes Princip für wahr hielten, und den Zusammenhang der daraus flieſsenden Folgen nicht einzusehen vermochten. Wenn ich Hume's Folgen nicht annehmungswürdig finde, so muſs ich sein Principium angreifen. Und wenn einem so wahrheitsliebenden Manne, wie Hume war, die Falschheit seines Grundsatzes aus Vernunftgründen hinreichend wäre erwiesen worden; so würde er der erste gewesen seyn, der die Folgen aufgegeben hätte, da er gar kein andres Interesse für sie haben konnte, als das Interesse der spekulativen Vernunft, d. h. die mit der wirkenden Vernunft verknüpfte Neigung, alle Urtheile nach Vernunftordnung, wie Gründe und Folgen zusammenhängen zu sehen.

Ein System läſst sich überhaupt nur auf zweierlei Art zerstören. Entweder man muſs zeigen, daſs die Zusammenfügung seiner Theile den logischen Gesetzen widerstreite, daſs die Schluſssätze mit den Principien nicht zusammenhängen, daſs die Form des Gebäudes falsch sey; oder man muſs darthun, daſs das Principium, wovon alle Theile des Systems einzig und allein abhängen, unerwiesen und falsch

falfch fey, als wodurch das ganze Gebäude durch einen einzigen Schlag einftürzt.

Die erfte Art der Widerlegung ift jederzeit mifslich. Denn da felbft ein mittelmäfsiger Kopf nicht leicht die richtige Form verfehlt, fobald die Sätze felbft, welche die Materie ausmachen, leicht und verftändlich find, fo findet der Gegner die Fehler der Form gemeiniglich in der Verbindung zweideutiger, dunkler und fchwerer Sätze, und hier wird es dem Erbauer des Syftems niemals an Erläuterungen fehlen, wodurch er zeigt, dafs feine Sätze mifsverftanden, und folglich der Angriff gänzlich verfehlt fey. Der Streit wird fich fogleich auf die Materialien wenden, und weil man fich fodann bald auf diefen bald auf jenen Theil einlaffen mufs, fo werden die gegenfeitigen Erklärungen, Erörterungen und Definitionen immer wieder neue nach fich ziehen; die Widerlegung wird eine ekelhafte Weitläuftigkeit erhalten, und es werden gar bald allerlei Affekten und Leidenfchaften die Stelle der Gründe vertreten, die durch das endlofe und ermüdende Wortgezänk, das bei folchen Gelegenheiten allemal das Spiel verdirbt, gar zu leicht rege gemacht werden. Die beften Stützen, auf welchen hier die Triumpfbogen noch errichtet werden, find willkührliche Wortbedeutungen, die der Andre mit eben fo leichter Mühe wieder zerftört, als fie erbaut find. Und fo ereignet es fich nicht felten, dafs ein Streit, der von beiden Seiten mit Wahrheitsliebe angefangen ward, nach und nach in ein

Hah-

Hahnengefecht ausartet, das die eine oder die andre oder gar beide Partheien der Verachtung oder dem Gelächter der Zuschauer aussetzt. Ueberdem werden nach dieser Methode gemeiniglich nur einzelne Theile angegriffen; man stöſst zu leicht auf Nebensachen, und die Hauptsache bleibt immer unentschieden. Und endlich besteht der gröſste Sieg, den ein geschickter Gegner davon tragen kann, darinne, daſs er seine Ueberlegenheit über einen andern weniger geschickten und weniger scharfsinnigen Gegner bewiesen hat. Ob aber die Sache selbst verlohren sey, und ob nicht ein besserer Vertheidiger jenen geschickten Angriffen ausweichen, und ein solches Gebäude errichten könne, das von den bisher gerügten Fehlern frei ist, bleibt dennoch unausgemacht, und daher bringt denn auch der scharfsinnigste Gegner nicht sowol die Wahrheit, als vielmehr die Schwäche eines oder mehrerer Vertheidiger eines Systems ans Licht.

Dagegen ist die andre Methode, wo die Falschheit des Grundsatzes dargethan und eben dadurch das ganze System widerlegt wird, nicht nur weit faſslicher und kürzer, sondern nutzt auch offenbar der Erforschung der Wahrheit vielmehr. Die Untersuchungen nehmen auch auf diesem Wege einen weit ruhigern und gesetztern Gang, und es ist den Leidenschaften fast alle Gelegenheit, sich ins Spiel zu mischen, abgeschnitten. Es ist hier nicht erlaubt weder den Andern durch gehässige Konsequenzen zu erbittern, noch seine Geschicklichkeit im

Schliefsen direkte anzugreifen. Es ift nicht nöthig, die kleinen Fehler des Andern, die ihm in der Darftellung entgangen feyn mögen, zu benutzen *), um ihn zu weitläuftigen Erklärungen zu verführen, und den Streit in die Länge zu ziehen. Man hat es nur mit einem einzigen Satze, nämlich mit dem oberften Principio zu thun. Ein Syftem ift widerlegt und gänzlich ruinirt, fo bald erwiefen worden ift, dafs die Idee, wodurch alle Theile des Gebäudes beftimmt werden d. h. der oberfte Grundfatz deffelben, grundlofs und falfch fey.

Noch nützlicher für die Erforfchung der Wahrheit ift aber eine Kritik der Syfteme, die es nicht fowol auf eine Widerlegung als auf eine genaue Prüfung anlegt. Diefe fängt allerdings ebenfalls bei den Grundfätzen an, aber wenn fie auch fchon diefelben falfch befunden hat, fo hält fie dennoch ihr Gefchäft nicht für vollendet. Sie zeigt auch, in wie fern alle einzelne Behauptungen des Syftems ganz oder zum Theil von diefem oberften falfchen Princip abhängen, und was mit jenem falle. Sie verfucht die Falfchheit des Grundfatzes durch die deutliche Darftellung des entgegengefetz-

ten

*) Uebrigens misbilligt der Verf. die Rüge auch der kleinften Fehler eines Schriftftellers nicht. Es mufs diefes das Gefchäft der Kritik eines Schriftftellers (den fie jederzeit vollkommner machen kann) nicht aber der Kritik eines Syftems feyn.

ten wahren Princips recht einleuchtend zu machen, und setzt sich auf diese Art in den Stand, das Wahre von dem Falschen genau zu scheiden, und den Sätzen des Systems die strengste Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sie wird kein Interesse dabei finden, den Urhebern der Systeme kleine Fehler aufzumutzen, die sie im Schliessen und Folgern begangen haben, um daraus die Unrichtigkeit des Systems darzuthun; vielmehr wird sie sich bemühen, diese Fehler der Darstellung zu verbessern, und alle nur mögliche Folgen des Systems im grösten Glanze und mit der grösten Stärke aufzuführen. Sie wird daher geneigt seyn, den Urhebern der Systeme eher mehr Kraft zu leihen, als ihnen etwas davon zu entziehen, weil es unter ihrer Würde ist, sich um die Schwäche dieses oder jenes einzelnen zu bekümmern, oder sich gar daran zu belustigen. Ihr ist daran gelegen, dass ein jeder im vollen Glanze und mit seiner ganzen Macht auftrete. Daher liebt sie auch an falschen und irrigen Systemen das Regelmässige, Zusammenhängende und Harmonische. Denn je sichtbarer dieser Zusammenhang ist, desto mehr wird der wahre Werth aller Folgen durch den Werth ihres gemeinschaftlichen Grundes bestimmt.

Die mehresten Angriffe auf Hume sind nach der ersten Manier geschehen. Seine Gegner haben ihn logischer Fehler bezüchtigen wollen; man hat ihm bekannte Sätze erörtert, und ihm über Dinge Belehrung gegeben, die er weit besser verstand; man

hat einzelne Sätze angegriffen, und verschiedene Nachläſſigkeiten in der Darſtellung aufgedeckt, und ſich dabei oft genug eingebildet das Humiſche Syſtem widerlegt zu haben, dahingegen der Baumeiſter durch eine geringe Verbeſſerung allen Vorwürfen entging, und ſein Gebäude nach und nach ſo befeſtigte, daſs alle Angriffe dieſer Art vereitelt, und nur eingebildete Siege davon getragen wurden. Aber in der That konnten auch ſelbſt die verſtändigſten und ſcharfſinnigſten Gegner dieſes Syſtem auf keine andre Art angreifen. Denn die mehreſten von ihnen waren mit den Principien des Syſtems einig, und wichen blos in Anſehung der Folgen ab, da denn Hume nichts nöthig hatte, als den richtigen Zuſammenhang ſeiner Gründe und Folgen zu zeigen, welches er auch meiſterhaft gethan hat. Wenn man ferner erwägt, daſs ſo verſchiedene Gegner auch oft in den Grundſätzen uneinig waren, aus welchen ſie die einzelnen Behauptungen dieſes berühmten Skeptikers zu widerlegen ſuchten; ſo wird es begreiflich, wie Keiner mit der Widerlegung des Andern, wenn er ihm auch übrigens noch ſo viel Scharfſinn zugeſtand, zufrieden ſeyn konnte; wie Jeder eine neue Widerlegung verſuchte, die wiederum, wie alle vorhergehenden das Schickſal hatte, von dem folgenden Prüfer als unzureichend, oder gar als falſch verworfen zu werden. So lange man über die Gründe uneinig iſt, aus welchen das Humiſche Syſtem beſtritten werden muſs, kann nie eine allgemein befriedigende Widerlegung erwar-

tet

tet werden. Alle bisherige Gegner gleichen nur den leichten Truppen im Felde, die zwar hie und da eine Eroberung machen, manche Beute davon tragen und manche Päſſe beſetzen, aber nie eine gänzliche Niederlage anrichten können.

Es iſt meines Wiſſens noch nie eine vollſtändige Widerlegung der zweiten Art an dem Humiſchen Syſteme verſucht worden, und noch weniger hat man an eine kritiſche Prüfung deſſelben gedacht. Man wird aus dem Vorigen leicht urtheilen, daſs dem Verfaſſer dieſer Verſuche keine Prüfung irgend eines Syſtems befriedigen könne, wenn ſie nicht bei den Grundſätzen anfängt, und kritiſch iſt, und er geſteht es daher gern, daſs die folgenden Abhandlungen ſeiner Abſicht nach jene Lücke in Anſehung des Humiſchen Syſtems, wenn auch nicht ausfüllen, doch wenigſtens bezeichnen und bemerklich machen ſollten. Der Verfaſſer wird zufrieden ſeyn, wenn ihm von Sachverſtändigen wenigſtens zugeſtanden wird, daſs die Methode, deren er ſich bei dieſer kritiſchen Beurtheilung bedient hat, die einzige ſey, nach welcher der brittiſche Zweifler widerlegt werden muſs, wenn überall ſein Skepticismus auf eine gründliche und für die Vernunft befriedigende Weiſe gehoben werden kann.

Soll alſo das Humiſche Syſtem mit glücklichem Erfolge angegriffen werden, ſo muſs man den Grund untergraben, auf welchem ein ſo furchtbares Gebäude errichtet iſt. Dieſer Grund iſt aber kein andrer, als

als der Satz, daſs alle Erkenntniſs lediglich und allein von der Erfahrung oder von der Empfindung abſtamme. Von dieſem Satze iſt, wie mich dünkt, der totale Skepticismus eine zwar verkannte, aber ganz nothwendige und unvermeidliche Folge, wenn die Vernunft in ihren Schlüſſen mit ſich ſelber übereinſtimmend bleiben will.

Dieſe Behauptung hat ſich in unſern Tagen ſchwerlich einen allgemeinen Beifall zu verſprechen. Denn der obige Grundſatz wird von ſo Vielen unſrer guten Köpfe in Schutz genommen, von welchen zugleich die Folgen, welche der engliſche Philoſoph zog, als vernunftwidrig verworfen werden, daſs man dieſe Auktorität als einen ſehr wichtigen Grund gegen mich brauchen wird. Wie, wird man ſagen, ſollte der Verſtand eines Ariſtoteles und Locke, ſollte der gröſste Theil unſrer neuern Philoſophen nicht ebenfalls dieſe Verbindung eingeſehen haben? ſollten nicht die vielen ſcharfſinnigen Gegner des Hume, ihm wenigſtens die Gerechtigkeit haben widerfahren laſſen, ihm die Bündigkeit ſeiner Schlüſſe zuzugeſtehen? ſollte man ihnen nicht einmal ſo viel Beurtheilungskraft zutrauen, daſs ſie im Stande geweſen wären, einzuſehen, ob Hume nach den ſtrengen Regeln der Logik geſchloſſen oder nicht?

Dergleichen Fragen ſetzen in groſse Verlegenheit, nicht als ob ſie unbeantwortlich wären und Gründe der Widerlegung enthielten, ſondern weil

man

man sie nicht beantworten kann, ohne den, der sie aufwirft, zu beschämen, und sich dadurch einer Unhöflichkeit schuldig zu machen, welche gemeiniglich den Grund zu einer Erbitterung legt, welche eine ernsthafte nützliche Untersuchung gar zu leicht in eine cholerische Balgerei verwandelt. Anstatt dass ich hier nur die Fragen mit Verwechselung des Namens zurückschieben könnte, lasset uns lieber gegenseitig auf alle Argumente κατ' ἄνθρωπον Verzicht thun, und immer nur direkte mit objektiven Gründen unsre Absichten ausführen; vielleicht ergiebt sich eine befriedigende Antwort auf jene Fragen beim Fortgange der Untersuchung. Die Beispiele sind ja nicht selten, dass auch grosse Köpfe den Streitpunkt verfehlen, dass sie sich bei Gründen beruhigen, die vor dem Richterstuhle der Vernunft bei weiten noch nicht die letzten sind, dass unter ihren Behauptungen Sätze mit unterlaufen, die, wenn sie in ihrer Ausdehnung erwogen würden, ihre liebsten Meinungen aufheben müssten, und dass sie oft den Sinn ihrer eignen Meinungen erst durch die Folgen recht fassen lernten, welche Andere daraus zogen.

Um den Leser in den Stand zu setzen, die folgenden Versuche desto leichter beurtheilen zu können, will ich mich bemühen die Hauptheile des Humischen Systems, so wie sie in seinem Werke dargestellt sind, in ihrer Verbindung mit dem obersten Principio kurz und deutlich vor die Augen zu legen.

Unter

Unter allen Fragen in der fpekulativen Philofophie ift unftreitig die, welche den Urfprung der menfchlichen Erkenntnifs betrift, die allerwichtigfte, indem wir alle unfre Urtheile erft durch die Ableitung ihres Urfprungs vollkommen rechtfertigen können. Denn wenn eine Meinung, die uns auch noch fo lieb und noch fo wichtig zu feyn fcheint, in der Einbildung ihren Grund hätte, wenn fie blos auf einer Erdichtung beruhete, und nicht erwiefen werden könnte, dafs unfrer Vorftellung in der Sache irgend etwas entfpräche, fo würden wir fie nach der Vernunft dennoch für nichtig und fchimärifch erklären müffen, wenn auch übrigens Erziehung, Gewohnheit und andre Umftände dem Glauben an diefe Meinung eine noch fo grofse Feftigkeit ertheilt hätte. Aus diefem Grunde ift die Frage über den Urfprung der menfchlichen Erkenntnifs von keinem Metaphyfiker überfehen worden. Hume fand zwei Antworten auf diefe Frage vor fich, in welche fich die Philofophen feit den älteften Zeiten getheilt haben. Einige behaupteten mit Plato, es gäbe gewiffe angebohrne Erkenntniffe oder Erkenntniffe a priori; Andre aber waren mit dem Ariftoteles der Meinung, dafs alle Erkenntniffe fchlechterdings aus der Erfahrung oder a pofteriori entftehen müfsten. Der erftern Meinung hatte kurz vor unferm Philofophen Iohann Locke einen folchen Stofs verfetzt, dafs in England kaum irgend einer noch Muth genug hatte, fich ihrer anzunehmen, und

und die Verachtung der angebohrnen Begriffe verbreitete fich durch die ganze philofophifche und unphilofophifche Welt fo fchnell, und wurde durch Frankreichs Kurrantphilofophie fo gemein, dafs felbft Leibnitzens Stimme nicht ftark genug war, fie wieder in Anfehn zu bringen, und dafs es kaum hie und da ein Philofoph wagte, eine neue Prüfung diefer Behauptung vorzunehmen, als welche fie wenigftens, nach fo wichtigen Gegengründen diefes grofsen deutfchen Weltweifen zu verdienen fchien, da fie es wenigftens wahrfcheinlich machten, dafs ihnen ein noch verfehlter Sinn zum Grunde liegen müffe. Hume hielt die Partei derer, welche einen Urfprung der Erkenntnifs a priori behaupteten, die feiner Meinung nach nichts anders, als ein Inbegriff folcher Begriffe hätte feyn müffen, vor denen keine Empfindung oder Impreffion vorhergeht, durch die Erfahrung felbft für gänzlich widerlegt, ja er glaubte fogar, dafs die angebohrnen Begriffe in dem Sinne, in welchem fie Locke und ihre Beftreiter dargeftellt hatten, in keines Menfchen Gehirn gekommen wäre, worin er vielleicht nicht fo Unrecht haben mochte. Daher achtet er es kaum der Mühe werth, ihrer in einer Anmerkung *) zu gedenken, in welcher

*) Locke dehnte den Ausdruck Idee oder Begriff fo weit aus, dafs er eine jede Vorftellung überhaupt, oder alles was wahrgenommen wird, darunter verftand. Hume bemerkte daher

cher er auch die feste Ueberzeugung blicken läſst, daſs die Sache auf einen beſſern Wortſtreit hinauslaufe, der auf Misverſtand beruhe und ganz unnütz ſey, und daſs die Vernunft gar keine andre Meinung zulaſſen könne, als diejenige, nach welcher alle Erkenntniſs als aus der Empfindung entſprungen angeſehen wird, worinne ihm auch die mehreſten unſrer deutſchen Philoſophen beigetreten ſind, von denen man ſagen kann, daſs ſie ebenfalls den alten Streit mehr auf eine nachgiebige und höfliche Art beigelegt, als auf eine gründliche Weiſe ent-

daher ſehr richtig, daſs unter den Vorſtellungen eine Ungleichartigkeit ſtatt ſinde, die nothwendig mit verſchiedenen Wörtern bezeichnet werden müſſe. Die Frage: ob es angebohrne Ideen gebe, ſchien ihm mit der, ob es urſprüngliche Ideen gebe, einerlei zu ſeyn, und er bildete ſich ein den Streit vollkommen dadurch entſchieden zu haben, daſs er die urſprünglichen Vorſtellungen Impreſſionen, die abgeleiteten aber Ideen oder Begriffe nannte. Sonach wäre es freilich entſchieden geweſen, daſs es keine angebohrnen d. i. urſprünglichen Begriffe gebe, dahingegen alle Impreſſionen urſprünglich oder angebohren wären, womit gewiſs Leibnitz ſehr unzufrieden geweſen ſeyn würde. „Die Frage", ſo redet er in der erſten Abhandlung, als er ſie zum erſtenmale drucken lieſs, „ob unſre Impreſ„ſionen oder unſre Begriffe eher ſind, iſt im „Grunde keine andre als diejenige, welche nur „in andern Ausdrücken ſo viel Lermen gemacht „hat,

entschieden haben. Es ist also ein von Hume angenommener und von den mehresten seiner Zeitgenossen ihm als allgemein gültig zugestandener Grundsatz:

Alle Erkenntnisse entspringen aus der Erfahrung, oder wie sich Hume selbst *) ausdrückt: Alle unsre Begriffe oder schwächern Vorstellungen sind Kopien unsrer Impressionen d. i. unsrer stärkern Vorstellungen.

Auf

„hat, da man sich nemlich stritt, ob es angebohrne Begriffe gebe, oder ob alle Begriffe „von der Empfindung und der Reflexion abstammen. Wenn nun die Philosophen beweisen wollen, daß die Begriffe der Extension und der „Farbe nicht angebohren sind, so zeigen sie „blos, daß sie uns durch die Sinne zugeführt „werden; und wenn sie beweisen wollen, daß „die Begriffe der Leidenschaft und der Begierde „nicht angebohren sind, so bemerken sie, daß wir „eine vorhergehende Erfahrung von diesen Veränderungen in uns haben. Sehen wir also ihre „Beweise genau an, so wird dadurch nichts mehr „bewiesen, als daß andere lebhaftere Vorstellungen vor den Begriffen vorhergehen, von welchen sie abgeleitet sind, und welche sie vorstellen.“ Ob Hume durch eine solche Wortbestimmung den Streit, wie er sich einbildet, entschieden habe, wird sich vielleicht in der Folge ergeben.

*) S. 25.

Auf diefes Principium bauet nun unfer Philofoph folgende Behauptungen, welche die Haupttheile feines Syftems ausmachen:

1. „Wir erkennen fchlechterdings nichts als „unfre Vorftellungen, und diefe find fämmtlich ftär„kere oder fchwächere, innere oder äuffere Wahr„nehmungen, wovon die ftärkern Impreffio„nen, die fchwächern Begriffe heiffen, und „letztere erhalten ihre Realität allein von den er„ftern, indem fie blos Abdrücke derfelben, folg„lich ohne ihre Originale nichts find *).„ Denn da vermöge des oberften Grundfatzes alle Erkenntniffe durch Erfahrung entfpringen, wir aber fchlechterdings nichts unmittelbar erfahren können, als unfre unmittelbaren Vorftellungen oder Impreffionen, fo können wir auch von nichts eine Erkenntnifs haben, als was entweder mittelbar oder unmittelbar in uns vorgeftellt wird, d. h. was entweder Begriff oder Impreffion ift. Da alfo das letzte, worauf fich alle unfre Erkenntniffe nothwendigerweife beziehen müffen, nichts als eine Impreffion feyn kann, diefe aber nichts als eine lebhafte Vorftellung ift, fo kann keine Erkenntnifs, fie mag nun Anfchauung oder Begriff oder Urtheil oder Schlufs heifsen, uns über die Impreffionen hinausbringen. Denn alle diefe müffen doch zuletzt felbft nur Kopien gewiffer Impreffionen feyn.

2. „Wir können alfo nichts von Gegenftän„den wiffen, fo fern fie etwas von unfern Vorftel-

*) S. 23.

„stellungen oder Impressionen Verschiedenes seyn
„sollen, sondern der ganze Begriff eines von unsern
„Vorstellungen verschiedenen Objektes ist schi-
„märisch, und hat allein in der Einbildung sei-
„nen Grund *).„

Hume weicht hier in sofern von den Idealisten ab, als er die Ursache der Vorstellungen ganz unbestimmt läſst, und z. B. zwar die Idee eines äuſsern Objekts als Ursache der äuſsern Impressionen überhaupt zuläſst **), aber nur die reale Erkennbarkeit oder die objektive Bestimmbarkeit derselben leugnet, dahingegen diese sich einbilden, die letzten Gründe der äuſsern Impressionen in den Ideen oder in einem vorstellenden Wesen zu finden, und also zu bestimmen, wie sie sich zur unmittelbaren Anschauung verhalten müssen. Letztere zeigen sich also als Dogmatiker, dahingegen Hume die Sache unentschieden läſst, wie es sich für den ächten Geist des Skepticismus schickt. Daſs übrigens der aufgestellte Satz aus dem Vorigen richtig folgt, bedarf, wie ich glaube, keines Beweises.

3. „Keine Verknüpfung, in so fern diese
„eine nothwendige und beständige Verbindung zwi-
„schen zwei verschiedenen Gegenständen oder
„Merkmalen bedeutet, die durch die Gegenstände
„selbst bestimmt wird, kann als in den Objek-
„ten

*) S. Th. 4. Abschn. 2. S. 379.
**) S. Th. 2. Abschn. 6. am Ende u. S. 174.

„ten gegründet erkannt werden, man mag
„nun unter den Objekten die blofsen Impreffionen
„und Vorftellungen, oder von den Vorftellungen
„verfchiedene Dinge verftehen, oder, welches eben
„fo viel heifst, wir können keine **objektive** Ver-
„knüpfung unter den Gegenftänden erkennen*).“
Denn die Verknüpfung felbft ift keine äufsere Im-
preffion, denn fie ift etwas Allgemeines, und kann
daher auch nicht als in denfelben gegründet erkannt
werden. Jede Verknüpfung ift alfo eine fubjektive
Verbindung; der Verknüpfung entfpricht blos eine
innere Impreffion, die ein Refultat der Wiederho-
lung derfelben beifammengewefenen Impreffionen
oder der Gewohnheit ift. Es kann uns hier nichts
an der Art und Weife liegen, wie **Hume die
Idee** der nothwendigen Verknüpfung erklärt, de-
ren Dafeyn er keinesweges leugnet, und auch nicht
leugnen kann. Es ift blos von der Realität diefes
Begriffs, oder von dem ihm entfprechenden Grunde
die Rede, und da fliefst allerdings aus **Humens**
Grundfatze, dafs wenigftens fo viel gewifs fey, dafs
die objektive Realität der nothwendigen Verknü-
pfung nicht **erkennbar** fey, wenn auch übrigens
die Idee davon nicht von uns erklärt werden könn-
te und folglich auch die **Humifche** Erklärung
felbft, nach welcher fie aus der Gewohnheit herge-
leitet wird, falfch oder grundlos feyn follte.

4. „Al-

*) S. Th. 3. Abfchn. 14. und **Effays and Trea-
tifes on feveral fubjects.** Vol. II. Sect. VII.

4. „Alle Begriffe, in denen das Merkmal der „Nothwendigkeit steckt, sind, so fern letzteres auf „Objekte gezogen wird, schimärisch*).“ Denn in den äusserlichen Impressionen läfst sich durch die Zerlegung in ihre einfachen Theile nichts entdecken, das in der Empfindung dem Begriffe der Nothwendigkeit entspräche, und folglich ist ein solches Merkmal an Gegenständen schlechterdings nicht erkennbar. Hume glaubte dieses Merkmal der Nothwendigkeit blos in den Begriffen der Ursache und Wirkung, die er mit Kraft, Vermögen, Wirksamkeit, Thätigkeit, Verknüpfung, hervorbringende Eigenschaft und andern ähnlichen Begriffen, die mit jenen zusammenhangen, für gleichbedeutend hielt. Aber es giebt deren in der That noch mehrere, wie: Substanz und Accidenz, Gemeinschaft, Gröfse, Realität, Identität, u. s. w., in denen genau erwogen das Prädikat der Nothwendigkeit ebenfalls angetroffen wird. Hume hat auch wirklich in seinem Werke die objektive Realität der mehresten dieser Begriffe verworfen oder wenigstens für unerkennbar erklärt, wiewohl nicht aus diesem Grunde. Denn da ihm ein Objekt überhaupt keine von der Vorstellung desselben verschiedene Realität zu haben schien, so mufsten ihm jene Begriffe freilich schon um deswillen nichtig vorkommen, in sofern sie auf Objekte oder auch nur auf einzelne äufsere Impressionen bezogen wurden.

*) S. Th. 3. Abschn. 14.

den. Hätte er die objektive Nothwendigkeit, welche diesen Begriffen anhanget, erforscht, so würde dieses ein eben so wichtiger Grund für ihn gewesen seyn, nach seinem System sie sämmtlich für spuriös zu erklären. Dass übrigens seine Behauptung aus seinem Grundsatze wirklich fliesse, scheint mir gar keinem Zweifel unterworfen zu seyn. Denn da der Probierstein, woran er die Realität aller Begriffe versuchte, die Impressionen, oder die unmittelbaren Vorstellungen waren, wovon ihnen nach seiner Meinung zuletzt doch irgend eine entsprechen musste; so konnte er freilich keine äussere Impression für den einfachen Begriff der Nothwendigkeit antreffen, und wenn er daher irgend etwas seyn sollte, so musste die Impression, auf welche er sich beziehen konnte, durch Begriffe selbst entstanden d. h. es musste seine Impression eine innere seyn. In sofern also durch obige Worte eine objektive d. h. in den Dingen selbst gegründete Nothwendigkeit ausgedrückt werden soll, haben sie gar keine Bedeutung. Wir bezeichnen dadurch blosse Angewöhnungen und Fertigkeiten in uns. Sie haben also zwar eine Bedeutung, aber nicht die gewöhnliche. Dass letztere im gemeinen Leben beibehalten wird, rührt blos daher, weil die Natur die natürliche Täuschung wirklich unterstützt. Die Wiederholungen wirken auf den innern Sinn, und verursachen gewisse Impressionen, auf welche sich diese Begriffe beziehen. Hume konnte die Erscheinung, dass sie von den Menschen gewöhnlich auf die Objekte selbst bezogen wer-

werden, nur aus einer sehr natürlichen Illusion erklären, wornach die Menschen sehr oft das, was ihrem Subjekte durch Erziehung und Gewohnheit natürlich geworden ist, in die Objekte selbst versetzen. Man könne, meinte er, diese Illusion vermittelst der Vernunft einsehen, aber sie nicht ganz wegschaffen, ob wir gleich ihren schädlichen Einfluss auf unser Urtheilen durch jene Einsicht verhüten könnten *).

5. „Wir

*) Ob Humens Erklärung befriedigend sey, kömmt hier nicht in Anschlag, und das Unrichtige in der Erklärung trägt nichts zum Umsturz des Humischen Systems bei. Die mehresten Gegner Hume's haben ihre Einwürfe immer gegen seine Erklärungen der Phänomene und die Deduktionen der Begriffe gerichtet. Dadurch wird aber ein Kampfsplatz zu Fehden geöffnet, wo unaufhörlich eine die andere gebiert, und deren Natur keine Entscheidung zuläfst. Denn erstlich kann die Humische Deduktion dieser Begriffe nicht anders widerlegt werden, als dafs man entweder zeigt, sie sey ganz unmöglich und in sich selbst widersprechend, welches wol kein Kenner unternehmen möchte; oder dafs man beweiset, die Deduktion stimme gar nicht mit der Erfahrung überein. Dagegen aber ist Hume sehr gewaffnet, und hat sich so gestellt, dafs jeder Pfeil, der von dieser Seite auf ihn abgeschossen wird, vorbeifliegen mufs; oder endlich man versucht eine neue Deduktion, welche die Humische umwirft, und deren Wahrheit ganz evident ist. Ist nun dieses eine Deduktion a priori, so mufs

5. „Wir können mit unsern Begriffen nie über
„das, was uns Erfahrung lehrt, hinaus gehen, oder
„alle unsre Begriffe können wir auf nichts weiter,
„als auf Impressionen beziehen, und die Wahrheit
„unsrer Begriffe ist allein dadurch erkennbar, dass
„sie sich in Impressionen anschauen lassen; unsre Er-
„kenntniss kann sich also nie weiter erstrecken, als
„auf

man zuerst die Möglichkeit der Begriffe a priori gegen ihn darthun, d. h. man muss seinen Grundsatz widerlegen; wo denn freilich sich die ganze Manier zu streiten ändert; ist sie aber, wie es bisher grösstentheils geschehen ist, a posteriori, so ist es, wie in der Folge gezeigt werden soll, unmöglich, irgend eine solche aufzustellen, gegen welche sich nicht die Humische ins Unendliche vertheidigen liesse. Aber gesetzt auch zweitens man bewiese ganz evident, dass Humens Deduktion unbefriedigend und falsch wäre; so würde das Humische System dadurch nicht im mindesten erschüttert werden. Denn Hume kann, ohne sich etwas zu vergeben, eingestehen, dass er den Ursprung dieser Begriffe nicht erklären könne, aber er wird wenigstens nach dem ihm zugestandenen Grundsatze so viel mit Gewissheit behaupten können, dass schlechterdings kein Grund in der Vernunft anzutreffen sey, weshalb man ihnen objektive Realität zugestehen müsse. Es wird einem Hume ein sehr leichtes Spiel seyn, alle empirische Deduktionen der objektiven Realität dieser Begriffe aus dem Felde zu schlagen. Und auf diese Weise kann also zwar Hume bestritten, aber ganz gewiss nicht widerlegt werden.

„auf Impressionen". Dieser Satz hängt mit dem Principio des Humischen Systems ganz genau zusammen, und daher auch alle seine Folgen. Denn aus demselben fliesst unmittelbar, dass wir weder von der Materie, noch von Geist, Gott, Seele, Substanzen u. s. w. das Geringste erkennen können, und dass alles, was wir uns von diesen Gegenständen zu wissen rühmen, leere Einbildungen und phantastische Grillen seyn müssen. Denn alle diese Gegenstände können mit den Sinnen nicht empfunden werden, und da man von dem, was nie eine Impression gewesen ist, auch nicht einmal einen Begriff haben kann, so bedeuten auch selbst diese Begriffe nichts. Es sind leere Worte, mit denen kein Mensch einen realen Sinn verbindet, deren Grund und Veranlassung lediglich in der Einbildung anzutreffen ist, als welche oft Impressionen erzeugt, die von der Urtheilskraft fälschlich für Objekte gehalten werden. Alle diese Begriffe hängen also von einer Täuschung ab, die nur durch den obersten Grundsatz dieses Systems zu entdecken ist, und deren besondere Ursachen in der Natur der menschlichen Subjekte aufgesucht werden muss.

6. „Wenn man daher unter der Vernunft „ein Vermögen versteht, die Dinge selbst nach den „Gesetzen, nach welchen sie wirklich unter einan„der verbunden sind, zu verknüpfen, oder ein Ver„mögen, die Verbindung der Dinge einzusehen, „und also a priori zu wissen, wie sie nothwen„digerweise verknüpft seyn müssen; so ist die Ver-

„nunft die allergröſste Schimäre. Denn ein ſolches
„Ding iſt in der menſchlichen Natur ſelbſt nicht
„möglich, indem eine ſolche Vernunft Dinge müſs-
„te zuſammen verbinden können, die in der Vor-
„ſtellung nicht nur noch nie beiſammen geweſen
„ſind, ſondern die auch dem menſchlichen Er-
„kenntniſsvermögen nie als Impreſſionen gegeben
„werden können, welches dem oberſten Grundſa-
„tze des Syſtems offenbar widerſpricht. Alle Ver-
„bindungen, welche daher dasjenige Vermögen
„vornimmt, welches wir Vernunft nennen, er-
„ſtrecken ſich ſchlechterdings nicht weiter, als auf
„Impreſſionen, und von dem Grunde, nach wel-
„chem die den Impreſſionen etwa entſprechenden
„Objekte verbunden ſeyn mögen, kann ſie ſchlech-
„terdings nichts wiſſen. Aber auch unter dieſen
„Impreſſionen ſieht ſie die Natur und das Weſen die-
„ſer Verknüpfungen nicht ein, ſondern das, was
„wir Vernunft nennen, iſt nur ein bewunderungs-
„würdiger Inſtinkt, eine Geſchicklichkeit, die
„Impreſſionen, welche ehemals beiſammen oder
„ſich ähnlich geweſen ſind, zu widerholen, und
„bei der Erſcheinung der einen den Begriff von
„den übrigen, die mit ihr ehemals in dem Bewuſst-
„ſeyn verbunden waren, herbeizuſchaffen, die
„denn nach dem Grade der ihnen anhängenden
„Lebhaftigkeit entweder für wirklich oder für nicht
„wirklich gehalten werden.„ Wie der Verfaſſer
der Abhandlung über die menſchliche
Natur die Wirkungen einer ſolchen dem Schei-

ne

die nach objektiven Erkenntniſskraft erklärt, muſs in dem Werke ſelbſt *) nachgeleſen werden. Kurz, es ergiebt ſich aus ſeinem Grundſatze, das alle objektive Principien, dergleichen wir bei allen Vernunfturtheilen und Wiſſenſchaften zum Voraus ſetzen, unmöglich, und alſo ſelbſt die Idee derſelben eingebildet ſey. Die wahre Bedeutung und der reale Sinn des Begriffs der Vernunft iſt alſo kein andrer, als daſs ſie ein ſtarker von der Natur uns eingepflanzter Inſtinkt ſey, Vorſtellungen, die oft bei einander geweſen ſind, uns wieder zuſammen vorzuſtellen. Dieſer Inſtinkt hat ſeine Grundregeln, die wir durch Beobachtung lernen, und welche ſodann den Namen der vernünftigen Grundſätze erhalten. Will man die Vernunft als ein objektives Vermögen gebrauchen, ſo verlieren ihre Gründe immer mehr und mehr an Gewiſsheit, je länger ſie ihre Unterſuchungen fortſetzt, und ſie verſchwindet zuletzt in ein völliges Nichts; ja wenn die Ueberzeugung von dieſer Vernunft abhängig wäre, ſo würde ſie gänzlich aufhören oder wenigſtens unaufhörlich wie ein Pendul in dieſem Augenblicke dem einen und in dem folgenden dem entgegengeſetzten Satze zufallen. Einer ſolchen Abſurdität aber glaubte Hume, ſey die Natur durch ihre eigne Einrichtung zuvorgekommen, da ſie die Ueberzeugung gar nicht an dergleichen Vernunftgründe gebunden, ſondern ſie durch ganz andre Mittel hervorzubringen wiſſe.

7. „Da

*) Th. 4. Abſchn. 1.

7. „Da nun auch die Sinne uns keine objektive
„Gewissheit von Gegenständen verschaffen können *),
„weil sie theils selbst nichts von den Impressionen Ver-
„schiedenes darstellen, theils sowohl an sich, als auch
„in jedem Subjekte insbesondere, so vielen Schwä-
„chen und Einschränkungen unterworfen sind, so
„muss der Schluss und das Resultat aller ächten Phi-
„losophie seyn, dass man sich durch die richtige Er-
„kenntniss von den menschlichen Erkenntnisskräf-
„ten überzeugt, dass uns weder Vernunft noch Sin-
„ne mit der wahren Natur der Gegenstände bekannt
„machen können, und dass alles, was wir uns davon
„zu wissen einbilden, die gröbste Täuschung sey.
„Durch die Philosophie lernen wir nur einsehen,
„dass wir über Gegenstände gar nicht urtheilen kön-
„nen, und dass weder Vernunft, noch Urtheilsver-
„mögen, noch Sinne objektive Erkenntnisskräf-
„te sind, dass also keines dieser Vermögen, weder
„allein, noch sie alle zusammengenommen, uns ir-
„gend etwas von den Dingen lehren könne, dass
„Urtheilen und Schliessen nichts sey, als eine be-
„sondere Art von Association der Vorstellungen,
„und dass also die ächte Philosophie für den Men-
„schen, so viel die Vernunft einsieht, darin beste-
„he, dass er schlechterdings gar nicht urtheile und
„schliesse, sondern alles in Zweifel lasse. Dieses
„würde wenigstens die Vernunft nach dem obersten
„Grundsatze fodern. Die Natur aber hat dem Men-
schen

*) Th. 4. Abschn. 1.

„ſchen ein ganz andres Principium eingeprägt, wel-
„ches dieſe Grundſätze der Vernunft ihrer Wirkſam-
„keit nach gröſstentheils vernichtet, und wodurch
„ſie ſelbſt in ihrer Eitelkeit deutlich genug darge-
„ſtellt wird. Dieſes iſt nemlich die Gewohn-
„heit — ein blindes Principium, das wir weiter
„nicht verſtehen, wodurch aber die Natur alle ihre
„Zwecke erreicht. Aus derſelben läſst ſich erklä-
„ren, weshalb der Menſch nie das thut, was er
„nach den reinen Grundſätzen der Vernunft thun
„müſste, weshalb er glaubt, wo er nach der Ver-
„nunft nicht glauben dürfte, weshalb er im Leben
„und Handeln gar nicht, oder höchſt ſelten zweifelt,
„da er nach der Vernunft ſtets zweifeln müſste.
„Der Menſch wird nach Naturgeſetzen, gerade wie
„ein andres Thier, gegen alle Vernunftprincipien ge-
„leitet, und dieſes Faktum kann man als den ſicher-
„ſten Beweis anſehen, daſs die Vernunft, als ein
„objektives Erkenntniſsvermögen betrachtet, eine
„leere Schimäre ſey. Erfahrung iſt daher nicht
„etwa eine Verknüpfung objektiver Vorſtellungen
„nach nothwendigen Geſetzen, ſondern eine Reihe
„innerer und äuſserer Impreſſionen, das heiſst, ein
„Spiel in unſerm Gemüthe, wovon ſich kein
„Grund *) angeben läſst.„

Wenn dieſe Folgerungen etwas Frappantes ha-
ben, wenn ſie oft den gemeinen Vorſtellungen wi-
derſprechen, die ein jeder ſich durch innere Erfah-
rung

*) S. 31.

rung von der Vernunft und ihren Wirkungen erworben zu haben glaubt, wenn der sogenannte common sense ganz dagegen ist; so ist doch wenigstens so viel gewiss, dass man sie nicht um deswillen verwerfen kann, weil sie nicht mit dem obersten Grundsatze des Systems zusammenstimmen, und dass der Widerstreit einer Behauptung mit den gemeinen Meinungen kein hinreichender Grund ist, sie für falsch zu erklären. Wenn aber die Humischen Sätze wirklich so viel Empörendes in sich schliessen, wenn die Vernunft in denselben auf ihre eigne Vernichtung losarbeitet, so ist dieses allerdings ein grosser Sporn für alle diejenigen, welche ihren höchsten Werth und die ganze Würde der Menschheit in eine solche objektive Vernunft setzen, den Ungrund dieser Meinungen durch die Vernunft selbst darzuthun. Wenn aber demohnerachtet alle Folgen, welche unser Skeptiker zieht, nach logischen Gesetzen nothwendig mit dem obersten Principio, das er festgesetzt, zusammenhängen; so ist kein anderer möglicher Weg, sich von jenen lästigen Folgen zu befreien, als die Falschheit des Grundsatzes darzuthun. Denn die Falschheit der Folgen kann schlechterdings nicht anders erwiesen werden, als dass man entweder zeigt, dass die Folgen keine Folgen sind und mit dem Grunde gar nicht zusammenhängen, oder dass der Grundsatz falsch ist. Nun glaube ich überzeugt zu seyn, dass niemand im Stande sey zu beweisen, dass die Haupttheile des Humischen Systems nicht nothwendige

Fol-

Folgen seines Grundsatzes wären, und ich kann hier wenigstens so viel für mich anführen, dass nach dem Eingeständniss aller Weltweisen von einigem Gewicht *), ein solches Unternehmen noch Niemanden bisher gelungen sey. Und daher schliesse ich, dass, wenn Humens Behauptungen wirklich falsch sind, schlechterdings der oberste Grundsatz des Systems falsch seyn müsse.

Man muss wohl erwägen, dass wenn von Hebung des Humischen Skepticismus die Rede ist, es nicht blos darauf ankomme, den schädlichen Einfluss seiner Folgen auf das gemeine Leben und Handeln zu verhüten. Denn wenn von dieser Seite ja etwas von ihm zu besorgen wäre (woran ich doch sehr zweifle) so würde die schreiende Berufung auf den gemeinen Verstand und auf die sonnenklare Erfahrung allerdings mehr ausrichten, als die tiefsten Untersuchungen, welche der gemeine Verstand überhört, weil er sie nicht fassen kann. Es ist hier aber allein auf eine solche Zerstörung des Systems angelegt, wobei die Vernunft einsehen soll, es seyen keine andern Waffen gebraucht worden, als diejenigen, welche sie selbst in ihrer Vorrathskammer hat. Man thut also auf alle Kunstgriffe, auf alles Verschreien des Systems und seiner Folgen Verzicht, und sucht blos darzuthun, dass das Gebäude um seines

*) Ich darf hier nur den tiefdenkenden Tetens, den gelehrten Plattner und den wahrheitsliebenden Feder nennen.

nes Grundes willen nothwendig fallen müsse. Um deswillen kann sich auch eine solche Prüfung nicht auf die kleinen Blösen einlassen, welche etwan Hume selbst in seinem Werke gegeben hat. Denn die Siege, welche man auf diese Art davon trüge, würden doch nur über Hume erfochten seyn, und man würde dadurch einen künftigen Vertheidiger des Skepticismus nur gelehrt haben, sein Werk geschickter anzulegen; so wie auch Humens Schrift ihre Vollkommenheit grossentheils den vorhergehenden Bestreitern des Skepticismus verdankt. Den schlechten Zusammenhang der Theile untereinander und mit ihrem obersten Principio zu zeigen, scheint mir nach den im Vorigen angeführten Gründen, wo nicht etwas Unmögliches, doch etwas ausserordentlich Schweres zu seyn. Denn es würde nicht nur sehr mühsam und ermüdend weitschweifig seyn, zu beweisen, dass nicht ein einziger skeptischer Satz mit demjenigen zusammenhänge, den Hume als obersten Grundsatz aufstellt, sondern der Erfolg würde auch ganz gewiss bei der allerbesten Ausführung fehlschlagen, indem dieses doch in den mehresten Fällen nicht ganz deutlich und evident dargethan werden könnte. Bliebe aber dieses auch nur bei einer einzigen Folge zweifelhaft, oder könnte Hume nur von einem Kardinalsatze des Skepticismus beweisen, dass er aus seinem Principio fliesse, und dieses würde ihm doch wohl nicht fehlschlagen; so müsste die ganze Arbeit des Widerlegens von vorne beginnen.

Der

Der einzige Weg also, den Humischen Skepticismus von Grund auszurotten, ist, wenn irgend einer möglich ist, der, dass man ihn bei der Wurzel angreife. Denn da Hume sich bei allen seinen Behauptungen auf seinen obersten Grundsatz beruft, und diesen also selbst für das Fundament seines Gebäudes erklärt, so fällt mit diesem Satze sein ganzes System, da alle Behauptungen desselben nur allein durch ihn ihre Haltung erhalten. Um also den Grund dieser skeptischen Burg zu untersuchen, müssen wir die Frage über den Ursprung unsrer Erkenntniss, welche Hume als schon entschieden ansah, von neuen vornehmen, und zusehen, ob nicht vielleicht bei der Beantwortung derselben etwas übersehen worden sey, was den daraus fliessenden Untersuchungen eine ganz andre Richtung giebt. Wir wollen hierbei das Ziel unsrer Nachforschungen nie aus dem Auge verlieren, ob wir ihnen gleich die allergrösste Allgemeinheit zu geben uns bemühen wollen. Denn wenn wir es auch dahin bringen sollten, dass die Vernunft eingestehen müsste, Humens Grundsatz sey irrig und sein System könne also nicht bestehen, so wollen wir uns doch hierbei nicht begnügen, sondern wollen ferner noch zu erforschen suchen, ob es nicht etwa möglich sey, dass dennoch die Vernunft irgend einen andern Grund dem Skepticismus unterlegen, und darauf das Gebäude desto fester bauen könne. Wir wollen hierbei ganz unpartheiisch zu Werke gehen, wollen auf alles Interesse und auf alle gutmü-

thigen

thigen Wünsche Verzicht thun, und schlechterdings nichts verhehlen, was in der Vernunft zur Grundlage oder Stütze eines solchen Kunstwerks dienen könnte; ja wir wollen sie in allen ihren Winkeln recht geflissentlich in dieser Absicht durchsuchen. Sollte es uns nun gelingen, die Vernunft durch diese Untersuchung deutlich zu überzeugen, dass kein Skepticismus auf einem andern Boden ruhen könne, als auf demjenigen, worauf ihn Hume angelegt hat, und hätten wir zugleich aus andern Gründen dargethan, dass dieser Grund kein Grund sey; so wären wir in der That zur Befriedigung der Vernunft so glücklich gewesen, alle mögliche künftige Angriffe eines so gefährlichen Feindes durch einen einzigen Streich zu vereiteln!

Zweiter Versuch.

Beschreibung der verschiedenen Arten der Erkenntnisse.

Alles Philosophiren muss sich zuletzt auf Thatsachen gründen, und Thatsachen erklären, wenn man nicht ein leeres Spiel des Witzes mit der wahren, ächten Philosophie verwechseln will. Daher kann auch die Anatomie und Erklärung der Erkenntnisse nicht eher vorgenommen werden, als bis man von der Wirklichkeit dieser Erkenntnisse überzeugt ist. So gewiss wir nun auch die Erkenntniss über-

überhaupt als ein unleugbares Faktum voraussetzen können; so scheint es doch nöthig zu seyn, die verschiedenen und mannichfaltigen Arten derselben, welche unsern Besitz ausmachen, aufzustellen, und ihr Daseyn durch innere Erfahrung zu beweisen.

Wir wissen, daſs man allgemein unter dem Ausdruck Erkennen eine Handlung des Gemüths versteht, wodurch wir unsre Vorstellungen, auf bestimmte Gegenstände, die von diesen Vorstellungen selbst verschieden sind, beziehen. Wir erkennen Bäume, Häuser, Sterne, Geister, Gott u. s. w. wenn wir gewisse Vorstellungen in uns, auf gewisse von diesen Vorstellungen verschiedenen Gegenstände beziehen, d. h. sie als in ihnen enthalten vorstellen. Wir bemerken, daſs mit dem Erkennen eine Gemüthsveränderung, oder ein Bewuſstseyn eines bestimmten Gemüthszustandes verknüpft ist, welcher von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand als einer Handlung der Seele sehr unterschieden ist, denn wir finden, daſs dieses Bewuſstseyn eines bestimmten Gemüthszustandes oft ganz allein da ist, ohne daſs eine Vorstellung dadurch auf einen Gegenstand bezogen wird. Diese Wahrnehmung des Gemüthszustandes, wird Empfindung genannt, und ist zwar mit der Erkenntniſs verknüpft, sie selbst aber ist nicht Erkenntniſs, ob sie gleich ein Objekt einer Erkenntniſs werden kann. In sehr vielen Fällen ist die Aufmerksamkeit auf den Gemüthszustand gar nicht gerichtet, sondern allein auf das Objekt, wiewohl eine Gemüthsveränderung

bei

bei jedem Erkennen vorgeht. Indem wir die Höhe eines Thurms ausmeſſen, oder den Einfluſs der Leidenſchaften erwägen, oder den Urſachen der elektriſchen Erſcheinungen nachſpüren, ſind wir nur wenig oder gar nicht mit dem Gemüthszuſtande beſchäftigt, der mit den Vorſtellungen dieſer Gegenſtände verknüpft iſt. Ia die Beobachtung lehrt, daſs das Bewuſstſeyn des Gemüthszuſtandes dem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes Abbruch thut, und die Pſychologen gründen hierauf das Geſetz: Je mehr Erkennen, deſto weniger Empfinden; je mehr Empfinden deſto weniger Erkennen. Jemehr wir durch einen Sinn Empfindung erhalten, deſto weniger Erkenntniſs verſchaft er uns. Geruch und Geſchmack erweitern unſre Erkenntniſs der Objekte nur wenig; da hingegen Augen und Ohren den gröſsten Antheil an derſelben haben. Mit den Vernunfterkenntniſſen ſind nur ſehr ſchwache Gemüthsveränderungen verknüpft, und wenn das Gemüth auf irgend eine Art ſtark bewegt iſt, ſo werden die Vernunftwirkungen gehemmt.

Aber unter den Erkenntniſſen ſelbſt bemerken wir doch mancherlei Unterſchiede, die bei der Unterſuchung über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſſe nicht dürfen überſehen werden. Wir bemerken nemlich viele Vorſtellungen bei uns, die ſich unmittelbar auf einen beſtimmten Gegenſtand beziehen, wo der Gegenſtand ganz unabhängig von unſrer Willkühr die Vorſtellung beſtimmt, und wo wir

ge-

gezwungen werden, uns das Objekt der Vorstellung als wirklich vorzustellen. Hume nennt diese Art der Vorstellungen Impressionen; der Name der Anschauungen, der bei uns schon längst die unmittelbaren Erkenntnisse bezeichnet hat, scheint mir aber schicklicher zu seyn, und wir wollen daher alle unmittelbaren Erkenntnisse Anschauungen *) nennen-

*) Das Wort Anschauen wird man doch wol nicht so fest mit dem Gesichtssinne verbunden haben, dass man nicht die Erkenntnissart aller übrigen Sinne auch sollte daran knüpfen können. Wenigstens hat es die Analogie für sich, indem das lateinische videre, so wie das griechische ἰδεῖν nach der Bemerkung des sprachkundigen Perizonius von allen sowol äussern als innern Sinnen gebraucht wird, aber auch zugleich in allen Sprachen von dem Empfinden mit einer auffallenden Deutlichkeit unterschieden wird. Hume begreift unter dem Ausdrucke Impressionen nicht blos unmittelbare Erkenntnisse, sondern auch Empfindungen, und bringt daher gleich vom Anfange, wie so viele Andre, die beide Arten der Vorstellungen nicht unterscheiden, eine grosse Verwirrung in die Schlussfolgen, indem sehr Vieles, was von den Erkenntnissen gilt, auf die Empfindungen gar nicht passt, und umgekehrt. Hume führt die Leidenschaften als ein Beispiel innerer Impressionen an; welche doch offenbar keine innern Erkenntnisse, sondern innere Empfindungen sind. Wenn man sich die Leidenschaften als Objekte vorstellt, alsdenn ist die Vorstellung davon eine Erkenntniss; die Leidenschaf-

nennen. So bald unsre Organe auf eine gewisse Weise verändert werden, und das Gemüth afficirt*) wird, so entsteht eine Vorstellung, die wir, ohne das Wie weiter erklären zu können, auf ein Etwas beziehen, welches von der Affektion des Gemüths

schaften selbst aber sind nur Gemüthszustände. Empfindungen gehen nie auf Objekte, die von den Vorstellungen selbst verschieden wären; Erkenntnisse allemal. Die Materie der Empfindung hat nie eine extensive, sondern blos eine intensive Gröſse; die Materie der Erkenntniſs muſs allemal etwas Extensives an sich haben. Denn selbst wenn eine Empfindung ein Objekt der Erkenntniſs werden soll, so muſs man sich wenigstens als eine Zeitlang dauernd d. h. extensiv vorstellen können. Selbst den Verstand, die Vernunft, die Einbildungskraft u. s. w. können wir nicht anders erkennen, als daſs wir uns ihre Wirkungen in der Zeit und sie selbst als den beharrlichen Grund davon vorstellen.

*) Das Wort afficiren gehört auch unter die Wörter, woran man einen Anstoſs gefunden hat. Ich nehme es gerade in der Bedeutung, wie es Herr Adjunkt Schmid in seinem Wörterbuche (N. Ausg.) erklärt. Es heiſst so viel als eine Veränderung im Gemüthe oder im Bewuſstseyn hervorbringen, machen, daſs etwas darinne entsteht, was vorher nicht drinnen war. Meines Wissens hat afficere animum bei den Alten und Neuern nie etwas anders bedeutet. Uebrigens aber läſst sich die konkrete Affektion selbst durch nichts noch deutlicher machen, als daſs man einen Versuch macht, und sich afficiren läſst.

müths deutlich unterschiede, und von allen Menschen **Gegenstand** oder **Objekt** genennt wird, und die Vorstellung dieses Gegenstandes ist eine Anschauung. Wir bemerken aber ferner, dass wir nicht nur die von unserm Gemüthe verschiedenen Objekte vermittelst unserer äussern Sinne anschauen können, sondern dass wir auch ein Vermögen haben, die Veränderungen und Affektionen in uns anzuschauen. Wir nennen die erstern **äussere**, die letztern **innere** Anschauungen. Ich gehe an einen von Schiffen und Menschen wimmelnden Hafen. Der weite Ocean, die Bewegung der Schiffe, das Hin- und Herlaufen der Menschen, die herausgeschafften Waaren, das grosse Getümmel des Volks, das Schreien und Lärmen und eine Menge andrer Dinge afficiren mein Gesicht, Gehör und so weiter — ich erhalte **äussere** Anschauungen. Ich lese eine Geschichte des Sklavenhandels, und diese Reihe von Vorstellungen erzeugt eine Menge von Affekten in mir. Mitleiden und Verachtung, Abscheu und Bewunderung wechseln in mir. Aber während dass diese Bewegungen in meinem Gemüthe vorfallen, kann ich oft noch auf dieselben selbst meine Aufmerksamkeit insbesondere richten und sie unmittelbar zum Objekte meiner Vorstellungen machen. Oft nehme ich mir vor, mein Gemüth zu belauschen, wenn es von dergleichen Bewegungen überfallen wird, und wenn diese Empfindungen nicht so stark sind; dass sie das Erkenntnissvermögen unfähig machen, so gelingt mir es mein Gemüth selbst

zu beschauen, und seine Zustände nicht blos zu empfinden, sondern sie auch unmittelbar zu erkennen. So kann ich auch auf mein Denken, Erkennen, Empfinden u. s. w. acht geben, und mir diese Handlungen unmittelbar vorstellen. Ich habe innre Anschauungen davon. Zu beiden Arten der Anschauungen gehört immer die unmittelbare Gegenwart des Gegenstandes, es sei derselbe nun eine Gemüthsbeschaffenheit, oder ein von der Gemüthsbeschaffenheit verschiedenes Ding. Also kann ich von dem Zorne auf keine andre Art eine Anschauung haben, als wenn ich so eben seine Wirkungen empfinde und diese Empfindung einen solchen Grund hat, dass mein Anschauungsvermögen durch dieselbe gereizt wird, und sich denselben als ein Objekt vorstellet, und die Stadt Paris kann ich nicht anders anschauen, als wenn ich mit ihr in ein solches Verhältniss gesetzt werde, dass sie meine Sinne wirklich afficirt. Anschauungen sind daher auch jedesmal individuell, sie beziehen sich nur auf einen Gegenstand, der so gross seyn, und so viel Mannichfaltigkeit enthalten kann, als das Anschauungsvermögen Fähigkeit hat, zu fassen. Jedoch sind es immer einzelne Gegenstände, auf welche sich die Anschauungen beziehen.

Aber wir haben auch Vorstellungen von den Gegenständen in ihrer Abwesenheit, wir haben Vorstellungen von Merkmalen, die mehrern Gegenständen gemein sind, und welche wir auf die Gegenstände der Anschauungen beziehen, ja wir haben Vorstellungen von Merkmalen, die wir auf Gegenstän-

de

de beziehen, die wir nie durch Anſchauung erkannt haben, und nie erkennen werden. Da nun alle dieſe Arten der Vorſtellungen ſich auf beſtimmte Gegenſtände beziehen, ſo ſind ſie Erkenntniſſe; da aber durch ſie die Gegenſtände nicht unmittelbar vorgeſtellt ſind, ſondern ſich vermittelſt der Anſchauungen auf dieſelben beziehen, ſo ſind ſie mittelbare Erkenntniſſe. Dergleichen pflegt man gemeiniglich mit dem Namen der Begriffe (conceptus) zu bezeichnen. Sie haben alle das mit einander gemein, daſs ſie Vorſtellungen von Merkmalen ſind, die ſich auf Gegenſtände beziehen, oder deren Wirklichkeit man ſich in Gegenſtänden vorſtellte. Aber wir bemerken doch unter ihnen einen weſentlichen Unterſchied. Einige ſind bloſse Wiederholungen der Anſchauungen durch die Einbildungskraft. Es ſchwebt uns innerlich eine Nachahmung von dem angeſchaueten Gegenſtande vor, und wir ſind uns bewuſst, daſs dieſes ein Nachbild eines wirklichen Gegenſtandes iſt, oder daſs ſie ſich nach allen ihren Theilen auf ein gewiſſes Objekt bezieht, oder ſie beſtimmen doch ein Individuum und machen ein individuelles Bild aus. Wenn dieſe Begriffe heiſsen ſollen, ſo müſſen ſie wenigſtens Begriffe der Einbildungskraft genannt werden, ſie ſind ſämmtlich individuelle Vorſtellungen und eigentlich Anſchauungen der Einbildung. Ich beſehe eine Bibliothek, ein Naturalienkabinet, ich höre ein Koncert, ich befühle eine ebene Fläche, und ich kann in meinem Zimmer, auf meinen Spa-

tziergängen, diese Gegenstände nachbilden. Ich stelle mir den Bibliothekarius, die Ordnung in der Stellung der Bücher oder der Naturalien gerade so vor, wie ich sie mir in ihrer Gegenwart wirklich vorgestellt habe; ich kann mir genau vorstellen, wie eine ebne Fläche, eine Kugel, ein Würfel auf meine Hand wirkten, die Melodien, die ich im Koncert gehört habe, wiederholen sich mir sehr deutlich. Aber ich weiss, dass die Gegenstände dieser Vorstellungen jetzt nicht unmittelbar auf mich wirken, dass es also keine Anschauungen der Sinne sind, sondern, dass sie sich nur auf Anschauungen und vermittelst dieser auf wirkliche Gegenstände beziehen. Von dieser Natur meint Hume mit einigen Andern, wären alle Begriffe; Nachbilder der Anschauungen; welche die Einbildungskraft auf verschiedene Art trennen und zusammensetzen könnte, und die sich blos durch verschiedene Grade der Stärke unterschieden. Aber ohne uns hier schon auf die Prüfung dieser besondern Meinung, die mehr den Ursprung und die Erklärungsart der Begriffe, als ihr Daseyn betrifft, wollen wir uns zuerst durch innere Erfahrung belehren lassen. Wir bemerken nemlich auch eine grosse Menge allgemeiner abstrakter Begriffe in uns, das sind solche Vorstellungen, die nicht auf Ein, sondern auf mehrere Individua, auf mehrere Vorstellungen in der Phantasie und auf allgemeine Begriffe sich beziehen. Vorstellungen, die von den Nachbildungen der Anschauungen specifisch verschieden sind, und denen

wir

wir in der Folge nur allein den Namen der Begriffe (fenfu eminenti) beilegen wollen, weil jene blos durch die Einbildungskraft, diefe aber durch den Verftand erzeugt werden. In denfelben werden blos gewiffe Merkmale gedacht, die mehrern Gegenftänden gemein find, und deswegen heifsen fie allgemeine, und in fofern diefe Merkmale zuerft von den Gegenftänden abgefondert find, werden fie abftrakte Begriffe genennt. Es würde überflüffig feyn Beifpiele hiervon zu geben, da ein jeder Begriffe von Gattungen und Arten kennt. Der Begriff eines Dreiecks enthält fchlechterdings nichts weiter, als dafs es eine Figur fey, welche durch drei Seiten eingefchloffen ift. Ich kann diefe Merkmale fo abgefondert denken, dafs fich fchlechterdings kein Bild irgend eines konkreten Dreiecks damit verknüpft, fondern ich befitze die Gefchicklichkeit, gefetzt ich hätte auch vorher noch nie ein konkretes Dreieck angefchauet, vermittelft diefes Begriffs, jedes mir etwa vorkommende Dreieck wirklich zu erkennen, die Identität derer im Begriffe liegenden Merkmale, mit jeder mir vorkommenden Anfchauung eines Dreiecks wahrzunehmen. Allgemeine Begriffe find nichts anders, als folche Merkmale, wodurch wir auch Gegenftände erkennen können, die wir noch gar nicht angefchauet haben, und wir haben alfo vermittelft diefer Begriffe fchon allemal eine gewiffe Vorftellung von den Dingen, wenn auch das Dafeyn der letztern uns ganz unbekannt, oder ihr Nicht-

Nichtseyn gar gewiss ist. Das Daseyn dieser Begriffe bestätigt die Erfahrung auf das deutlichste. Ich habe keine Anschauung von einem sechsten Sinne, aber demohnerachtet habe ich einen ganz deutlichen Begriff davon, wiewol ich nicht einmal weiss, ob ein solcher Sinn, im Reiche der Wirklichkeit auch nur möglich ist. Ich weiss aber, dass ein sechster Sinn eine solche Fähigkeit des Gemüths seyn müsste, wodurch ich von den Gegenständen auf eine ganz neue, mir und allen übrigen Menschen unbekannte Art, Vorstellungen erhielt, oder wodurch ich Gegenstände oder doch Beziehungen der Gegenstände anschauete, die vermittelst meiner übrigen Sinne gar nicht angeschauet werden könnten. Nun kann ich zwar einen solchen Sinn in Konkreto nicht bestimmen, aber sobald er sich wirklich in mir äusserte, so würde ich ihn vermittelst dieses Begriffs wirklich erkennen, und sagen können: dieses ist ein sechster Sinn. Dass ich also einige Vorstellung von der Sache haben müsse, ist offenbar. Denn ich kann keinen Namen und keinen Begriff auf einen Gegenstand in der Anschauung beziehen, wenn ich nicht Identität der Merkmale in ihm anschaue. Aber wir wollen unsre Behauptung durch noch einen Fall bestätigen, der vielleicht noch einleuchtender ist. Ich setze nähmlich immer zum Voraus, dass man mir zugiebt, derjenige müsse einen Begriff von einer Sache haben, der, wenn er auch schon noch niemals eine Anschauung oder Impression davon gehabt hat,

den-

dennoch im Stande ift, die Sache zu erkennen, fo bald ihm die dem Begriffe entfprechende Anfchauung wirklich gegeben wird. Nun können in der That Blind- und Taubgebohrne Begriffe von Licht und Tönen erhalten, ob fie gleich nie Anfchauungen davon gehabt haben, noch haben können d. h. fie können mit folchen Vorftellungen bekannt werden, wodurch es ihnen möglich ift, das Licht und die Töne, wenn es ihnen möglich würde Anfchauungen davon zu erhalten, fogleich zu benennen, und zu erkennen, dafs diefes Anfchauungen der Art wären, wovon fie fchon vorher Begriffe gehabt haben. Man weifs, dafs der fo gut als blindgebohrne Profeffor Saunderfon Vorlefungen über die Optik gehalten hat. Er mufste alfo fchlechterdings Begriffe vom Sehen haben, ob ihm gleich die Fähigkeit felbft zu fehen d. h. die Anfchauungen des Sehens fehlten. Er konnte wiffen, dafs das Auge auf eine eigenthümliche, ihm aber unbekannte Art, von einer gewiffen, für ihn nicht empfindbaren Eigenfchaft der Materie afficirt würde; er konnte alle Gefetze wiffen, nach welchen diefes gefchieht, und konnte mithin die ganze Theorie des Sehens vortragen, ohne je felbft gefehen zu haben. Laffet uns den Fall fetzen, Saunderfon habe auf einmal fein Geficht erhalten, fo frage ich, ob man wol glaubt, dafs diefer Mann ganz allein und blos feinem eignen Nachdenken überlaffen, würde erkannt haben, dafs die neue Veränderung, die wir in ihm angenommen

haben

haben, dasjenige Sehen sey, wovon er vorher einen Begriff gehabt, und dass er also seinen vorher ganz leeren Begriff des Sehens auf diese ihm ganz neue Erscheinung würde bezogen haben? Ich wenigstens sehe keinen Grund, weswegen man zweifeln sollte, dass dieses wirklich würde geschehen seyn. Denn er konnte wissen, dass das Sehen eine Fähigkeit sey, von den Gegenständen vermittelst der Augen, ganz eigenthümliche, von den Vorstellungen der übrigen Sinne ganz verschiedene Vorstellungen zu erhalten, und wenn er also nur gesunden Menschenverstand hatte, und subsumiren konnte, so musste er auch seinen bisher ganz leeren Begriff des Sehens auf diese neue Art der Anschauung, in welcher sich jene Kriterien finden, beziehen; ja ich behaupte ferner, dass er auch vermittelst der Begriffe, die er in seinem blinden Zustande von dem Hellen, der Dämmerung, der Finsterniss u. s. w. erhalten, die Gegenstände dieser Begriffe von selbst würde aufgefunden, und sie gerade so würde angewendet haben, wie alle andere von ihrer Geburt an sehende Menschen, dass er bei dem Anblicke der Nacht die Finsterniss, und bei dem Anblicke des Tages das Licht würde erkannt haben. Denn wenn er wusste, dass das Licht die Unterscheidung mehrerer Gegenstände durch das Auge möglich macht, und dass die Finsterniss diese Möglichkeit aufhebt, und eine Beraubung des Lichts ist, so musste er die Bedeutung seiner ihm bisher unverständlich gewesenen Begriffe finden, sobald die Gegenstände seinen Augen wirklich

lich vorkamen. Ein Blinder kann alſo in der That ſehr deutliche Begriffe von dem Lichte und deſſen Modifikationen haben, ob er gleich keine Anſchauungen davon hat. Hieraus iſt, wie mich dünkt, hinreichend klar, daſs Hume's Kardinalſatz, nach welchem er behauptete, daſs alle Begriffe bloſse Abdrücke und Kopien gewiſſer Impreſſionen wären, wenigſtens ſo ſchwankend und unbeſtimmt iſt, daſs er unmöglich den Grundſatz eines Syſtems abgeben kann. In der Folge hoffen wir das Wahre und Falſche in demſelben ganz deutlich vor Augen zu legen.

Aber wir müſſen jetzt noch einen andern Unterſchied unſrer Erkenntniſſe bemerken, der ſeinen Folgen nach ſehr wichtig iſt, und den wir ebenfalls durch einleuchtende Beiſpiele aus der Erfahrung vollkommen deutlich beweiſen können. Es ſind nemlich einige Erkenntniſſe ſowol Anſchauungen, als Begriffe, von der Beſchaffenheit, daſs die Vorſtellung ihre Merkmale erſt durch gewiſſe Empfindungen möglich werden, und daſs man ſie nur vermittelſt dieſer Empfindungen auf Gegenſtände beziehen kann, obgleich die Erkenntniſs jederzeit von der damit verknüpften Empfindung ſehr unterſchieden iſt. Eine elfenbeinerne Billiardkugel erregt in meinen Augen, und in meinem Gefühl gewiſſe Veränderungen, und dieſe Veränderungen machen zugleich, daſs ich mir einen Gegenſtand von weiſser Farbe, runder Geſtalt, u. ſ. w. vorſtelle. Denn ich lege alle dieſe Eigenſchaften gar nicht meiner Ge-

Gemüthsveränderung bei, sondern beziehe sie unmittelbar auf die Ursache dieser Gemüthsveränderung, d. h. auf das Objekt, und ich kann von gewissen Merkmalen die Empfindungen angeben, durch welche ich die Vorstellungen auf das Objekt beziehe, oder sie als in demselben enthalten, vorstelle. Das Wachslicht, welches vor mir steht und mir leuchtet, giebt mir eine Vorstellung dieser Art. Ich unterscheide die weisse Farbe daran, von welcher ich dadurch eine Vorstellung erhalte, dass dieser Gegenstand mein Auge auf eine gewisse bestimmte Weise afficirt; und sobald diese Art der Empfindung da ist, so stelle ich mir die weisse Farbe in einem Gegenstande vor. Wenn ich es mit meinen Fingern befühle, so werde ich auf eine andre Art afficirt, und diese Empfindung macht, dass ich dem Gegenstande Härte oder Weiche beilege, dass ich ihn glatt oder rauh, rund oder spitzig, warm oder kalt u. s. w. nenne. Alle diese Merkmale lerne ich durch Empfindung kennen; aber es ist nicht blos Empfindung im Gemüthe, sondern ich verlege diese Merkmale sämmtlich in den Gegenstand, als etwas Reales, das nicht die Empfindung ist, sondern die Empfindung verursacht, oder ihr entspricht. Dergleichen Erkenntnisse, die sich vermittelst der Empfindung auf Gegenstände beziehen, oder zu denen man nicht anders gelangen kann, als durch Empfindung, heissen empirisch. Es giebt daher empirische Anschauungen, und empirische Begriffe. Beispiele der erstern Art sind alle äussere

fere Anfchauungen der Objekte der Sinnenwelt, die wir durch unfre fünf Sinne erlangen, und alle innere Anfchauungen, die wir von unfern Gemüthsbewegungen, Leidenfchaften, Luft und Unluft und allen Seelenwirkungen haben. Zu den letztern gehören alle diejenigen Begriffe, welche folche Merkmale enthalten, zu deren Erkenntnifs wir nicht anders, als durch Empfindung gelangen konnten, wie die Begriffe von Luft und Unluft, Thier, Körper und unzählig andre, deren Merkmale gröfstentheils fo befchaffen find, dafs ihnen etwas korrefpondirt, wovon man nur dadurch, dafs das Gemüth auf eine gewiffe Weife afficirt wurde, eine Vorftellung erhalten konnte.

Aber es giebt noch andre Erkenntniffe, die folche Merkmale haben, von denen fchlechterdings keine Empfindung angegeben werden kann, durch welche fie fich auf die Gegenftände bezögen, und diefe nennen wir reine Erkenntniffe. Wir haben ebenfalls reine Anfchauungen und reine Begriffe. Als Beifpiele reiner Anfchauungen führe ich die Vorftellungen der geometrifchen Linien und Figuren, imgleichen der Zahlen an, wo niemand glauben wird, dafs einem Cirkel, oder einer geraden Linie, wie Hume ebenfalls bemerkt hat, ein Gegenftand entfpreche, der empfunden werden könnte. Eben fo wird niemand einen Sinn angeben können, wodurch er die Zahl Drey oder irgend eine andre erhielt. Denn das Zahlzeichen kann ich wol fehen, den Ton der Glocke kann ich wohl

wol hören, aber die Zahl kann ich weder fehen noch hören, noch fühlen, und dennoch werden fowol Figuren als Zahlen wie Gegenftände vorgeftellt, und ich habe unmittelbare Vorftellungen von diefen Gegenftänden, alfo find es Anfchauungen und zwar reine Anfchauungen. Der reinen Begriffe treffen wir eine grofse Menge in uns an. Die Begriffe des leeren Raums, Subftanz, Möglichkeit, Urfache, Nothwendigkeit u. f. w. Den letztern Begriff erkennt Hume felbft für einen folchen, denn er erinnert ganz richtig, dafs diefem Begriffe weder eine innere noch äufsere Impreffion entfpreche. Dafs wir diefe Begriffe wirklich haben, daran ift kein Zweifel, ob und wie fie aber Realität haben, foll die Folge lehren. Hier ftellen wir fie blos fo auf, wie wir fie in uns durch innere Erfahrung finden *).

Eini-

*) Ich habe nicht felten den Einwurf gehört, dafs doch alle diefe Vorftellungen im innern Sinne vorgeftellt würden, und folglich fo gut wie alle übrigen empirifch wären. Allein diefen Einwurf wird man fich felbft leicht heben können, wenn man nur einige Aufmerkfamkeit auf die Erklärungen richtet. Der Aktus, wodurch das Gemüth die Vorftellung denkt, afficirt jederzeit den innern Sinn und wird alfo freilich allemal empirifch wahrgenommen, daher wir auch hier diefe Begriffe alle empirifch wahrnehmen und fie fo anführen, wie fie uns eben beifallen, aber diefes ift nicht gemeint, wenn von den empirifchen und reinen Erkenntniffen die Rede ift, fondern ob die in den Erkenntniffen enthaltenen Merkmale, die man auf

Ge-

Einige dieſer reinen Begriffe ſind von der Art, daſs wir ſie auf die Gegenſtände in der Sinnenwelt, die wir durch Erfahrung erkennen, beziehen, wie der Begriff der Subſtanz, der Urſach u. ſ. w. und dieſe ſollen reine Verſtandesbegriffe oder Notionen heiſsen; andre hingegen ſind ſo beſchaffen, daſs wir, vermittelſt unſrer Anſchauung, gar keinen Gegenſtand für ſie entdecken können, wie der Begriff von Gott, dem Unbedingten, der Seele, dem Einfachen u. ſ. w. dergleichen wollen wir reine Vernunftbegriffe oder Ideen nennen *).

Der

Gegenſtände bezieht, die von jenem Aktus ganz verſchieden ſind, durch Empfindungen, die von den Gegenſtänden verurſacht werden, erkannt ſind. So bedeutet z. E. der Begriff der Urſache ein ſolches Verhältniſs des einen Dinges zu dem andern, daſs es ſein Daſeyn jedesmal nothwendigerweiſe beſtimmt. Einer ſolchen objektiven Verknüpfung aber kann, wie Hume wohl eingeſehen hat, nichts in der Empfindung entſprechen. Wenn ich nun ſage: das Feuer iſt die Urſache des Schmelzens des Bleies, ſo hab ich zwar durch Empfindung eine Vorſtellung von den Objekten Feuer und dem geſchmolzenen Blei, aber daſs zwiſchen beiden Erſcheinungen ein ſolches Verhältniſs ſey, daſs die erſtere die letztere hervorbringen müſſe, weiſs ich nicht durch Empfindung. Daher iſt dieſer Begriff der Urſache rein.

*) Leibnitz und Wolf haben ſich um die Beſtimmung der verſchiedenen Grade der logiſchen Klarheit der Vorſtellungen verdient gemacht: aber

Der allgemeine Titel, unter welchem alle bisher genannten Wirkungen des Gemüths stehen, ist der Name der Vorstellungen, der überhaupt, die allen thierischen Wesen eigenthümliche Eigenschaft andeutet, sich gewisser Gegenstände bewusst zu werden oder die Veränderungen seines Subjekts auf ein Objekt zu beziehen. Das Vorstellen selbst aber

aber den objektiven Unterschied der Vorstellungen anzudeuten, ist der Reichthum der Sprachen noch wenig benutzt worden, obgleich ein jeder, der Untersuchungen dieser Art anstellt, das dringende Bedürfniss passender Ausdrücke gar sehr empfindet. Es ist daher zu wünschen, dass die Psychologen die vielen für synonim gehaltenen Ausdrücke, womit man die Produkte des Erkenntnissvermögens zu bezeichnen pflegt, nach den Winken, welche der Sprachgebrauch schon giebt, unter die verschiedenen Arten der Erkenntnisse vertheilen, und für jede derselben einen eignen Ausdruck bestimmen. Man wird nicht in Abrede seyn, dass der anerkannte grosse Denker Kant ein Recht habe, die wegen ihres synonymen Gebrauchs bisher unnütz gewesene Wörter zu bestimmen, und ich finde seine Wortbestimmung so richtig und der Analogie und den Sachen so gemäss, dass ich sie allen meinen Untersuchungen zum Grunde gelegt habe. Es ist mindestens sehr unphilosophisch, so viele Synonima in einer Sprache zu lassen. Indessen ist die bisherige Unbestimmtheit in den Ausdrücken ein sicheres Zeichen, dass die Sachen noch wenig bearbeitet sind. Andre Sprachen sind hierinne nicht weiter, und viel-

aber ift etwas Gegebnes, und es läfst fich fo wenig ein allgemeiner Grund davon angeben, als von dem Bewegen; es läfst fich blos wahrnehmen, dafs diejenigen Wirkungen, welche man Vorftellungen nennt, von denen, welche Bewegungen heifsen, in unfrer Vorftellung ganz ungleichartig find.

Da

vielleicht nicht einmal fo weit, als die unfrige gekommen. Es ift ängftlich anzufehen, wie fich die franzöfifchen und englifchen Weltweifen quälen, wenn fie über ähnliche Gegenftände etwas fagen wollen, und wie fie die Unbeftimmtheit ihrer Sprache verführt, zweideutige und nur halbwahre Behauptungen hinzuwerfen. Man wird in Hume mehr als eine Klage darüber gefunden haben. Er mufste fich felbft ein Wort beftimmen (impreffion), um nur die unmittelbare Vorftellung ausdrücken zu können, und dennoch verführt ihn diefer Ausdruck, den realen Unterfchied zwifchen fubjektiven und objektiven, unmittelbaren Vorftellungen, zwifchen Empfindungen und Anfchauungen zu verwechfeln. Die englifchen Wörter perception, conception, impreffion, notion, idea, thought u. f. w. werden mit einer unverzeihlichen Nachläffigkeit auch von den beften Schriftftellern als gleichbedeutend gebraucht, und auch der um die philofophifche Sprache der Engländer fo fehr verdiente Locke konnte zur Beftimmung derer Ausdrücke, welche auf den Inhalt gehn, fehr wenig thun, weil er auf die Unterfuchung der Sachen felbft, welche den Unterfchied der Ausdrücke fodern, gar nicht verfiel.

Da man nun gewohnt ist, die unbekannten Gründe des Handelns und Leidens Vermögen und Fähigkeiten zu nennen, so werden so viele verschiedene Vermögen und Fähigkeiten entstehen, als die Wirkungen verschieden sind, welche wir in uns wahrnehmen. So unterscheidet man also ein Vorstellungsvermögen, und dieses ist wiederum entweder eine Fähigkeit zu empfinden (Receptivität) oder ein Erkenntnissvermögen, und dieses entweder ein Vermögen der Anschauungen (Sinnlichkeit) oder ein Vermögen der Begriffe (Verstand) oder der Ideen (Vernunft). Alle diese Fähigkeiten und Vermögen können jedoch ganz allein durch ihre Wirkungen bestimmt werden, und sind uns übrigens ganz unbekannt.

Dritter Versuch
über
den Ursprung oder die Möglichkeit der menschlichen Erkenntniss.

Erster Abschnitt.

Einleitung.

Die Frage über den Ursprung der Erkenntniss kann, so wie die über den Ursprung der Körper einen geographischen, einen historischen und einen chymischen Sinn haben. Oft will man

man nur wiſſen, wenn man frägt, wie dieſe oder jene Pflanze erzeugt werde, was ſie für ein Klima und Boden erfodere, wie ſie nach und nach an einen fremden Himmelsſtrich gewöhnt werden könne, oder in welcher Zeitfolge ſich ihr Geſchlecht über den Erdboden ausgebreitet habe. Ein andermal verlangt man zu erfahren, was ſie als Saamenkorn, als Keim, als Stamm, als Baum und ſo weiter für eine Geſtalt habe, und wie ſie aus einer Form in die andere übergehe. Endlich kann auch die Frage die Grundſtoffe angehen, und eine Scheidung der letzten gegebenen Principien der Körper verlangen. In Anſehung der Körper ſind dieſe Geſchäfte gänzlich von einander getheilt. Das erſte gehört für den geographiſchen Beſchreiber der Körper; das zweite iſt eine Arbeit für die Naturgeſchichte, und die Auflöſung und Trennung der Materie in ihre letzten Beſtandtheile, und die Art und Weiſe ihrer Konſtruktion lehrt die Chymie.

Daſs man dieſe Geſchäfte in Anſehung der menſchlichen Erkenntniſs noch nicht ſo ſorgfältig getrennt hat, ſcheint mir ein Beweis von den geringen Fortſchritten in der Wiſſenſchaft über dieſelbe zu ſeyn, und die Verwechſelung des verſchiedenen Sinnes der Frage über den Urſprung der Vorſtellungen hat vielleicht einzig und allein zu den quälenden Misverſtändniſſen, und unfruchtbaren Streitigkeiten Anlaſs gegeben, welche ſonſt alle Theorien ſo ekelhaft machen. Es iſt daher zu hoffen, daſs viele derſelben werden können verhütet

werden, wenn man den verfchiedenen Sinn diefer Frage mehr auseinander fetzt, und die oft entgegengefetzten Methoden angiebt, nach welchen die Auflöfung diefer fo verfchiedenen Probleme verfucht werden mufs. Wer nach einem chymifchen Verfahren beftimmen wollte, welche Veränderungen eine Pflanze in ihrem kontinuirlichen Wachsthume erfahren hätte, würde eben fo wenig feinen Zweck erreichen können, als ein andrer, der aus den Beobachtungen der Naturgefchichte diefer Pflanze diejenigen Beftandtheile angeben wollte, die nur eine chymifche Zerlegung entdecken kann. Man kann fagen, dafs mit der richtigen Methode die Hälfte der Wiffenfchaft fchon gefunden fey, denn die Fälle find im Reiche der Gelehrfamkeit nicht felten, dafs die Unwiffenheit der Behandlungsart eine Wiffenfchaft viele Jahrhunderte in ihrer Kindheit aufgehalten hat. Laffet uns daher zuvor das Gefchäft, welches wir zu unternehmen gedenken, genau beftimmen, und den Weg vorzeichnen, auf welchen es nach unfrer Meinung allein zu beenden ift. Vielleicht gelingt es uns, auf diefe Art den Grund zu einem Gebäude zu legen, von welchem die Ausfichten der Menfchen eben fo ficher als erfreulich find, vielleicht find wir fo glücklich, andre Philofophen dahin zu vermögen, dafs fie aus Ueberzeugung einen Theil ihrer Behauptungen, welche den Mifsverftand beförderten, aufgeben, und gemeinfchaftlich mit uns auf einem Boden bauen, welcher feinem Umfange und feiner unendlichen

chen

chen Fruchtbarkeit nach, keinen Anbauer, ſo viel ihrer auch ſeyn mögen, unbefriediget läſst.

Wenn ich nun die Frage über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſs erwäge, ſo kann ſie in der oben angegebnen dreifachen Rückſicht alſo ausgedrückt werden: 1) Wie haben ſich die mannigfaltigen Erkenntniſſe auf der Erde unter dem Menſchengeſchlechte nach und nach ausgebreitet, und bei welchen Gelegenheiten, Veranlaſſungen und Zufällen ſind ſie entſtanden? Dieſes muſs aus der Geſchichte der Kultur des menſchlichen Geiſtes beantwortet werden, und die vorhandenen Schriften über dieſen Gegenſtand enthalten vortreffliche Beiträge zur Entwickelung dieſer Materie. Die Frage iſt geographiſch. 2) Durch welche Kräfte iſt der Menſch zu ſeinen gegenwärtigen Kenntniſſen gelangt, und in welcher Ordnung und Maaſse entwickeln ſich dieſelben in der menſchlichen Natur? Dieſe Frage iſt pſychologiſch. Um ſie zu beantworten, muſs zuerſt eine Naturbeſchreibung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens und derer Bedingungen, unter welchen es ſich in uns wirkſam beweiſen kann, geliefert werden, ſo wie uns die Erfahrung mit demſelben bekannt gemacht hat. Sodann muſs gezeigt werden, wie der Stoff der Erkenntniſs urſprünglich gegeben, wie er von den verſchiedenen Erkenntniſskräften bearbeitet und, wie dadurch neuer Stoff erzeugt werde, und wie mannigfaltig er unter dieſer Bearbeitung erſcheine, wie anfangs ſinnliche Er-

kenntniſs entſtehe, wie Begriffe abgeſondert, allgemeine Regeln gebildet werden und ſo weiter. Die Philoſophen der neuern Zeiten haben ſich vornähmlich um dieſe Aufgabe verdient gemacht. Des Cartes, Locke's, Hume's, Condillac's, Bonnets, Wolf's und vieler noch lebender Gelehrten Schriften ſind voll treffender Bemerkungen über dieſen Gegenſtand. Endlich aber können auch 3) die letzten Beſtandtheile der menſchlichen Erkenntniſs gemeint ſeyn, und die Frage kann ſo viel bedeuten, als welche Stücke müſſen ſich nothwendigerweiſe in alle dem finden, was Erkenntniſs heiſst, oder welches ſind gleichſam die Elemente aller Erkenntniſs; wie iſt Erkenntniſs überhaupt möglich? Dieſe Frage iſt allein metaphyſiſch, und ihre Auflöſung muſs auf einem ganz andern Wege geſucht werden, als die Auflöſung der beiden erſtern. Bisher iſt in Abſicht ihrer noch ſehr wenig geſchehen, weil man ſich entweder eingebildet hat, ſie mit der zweiten zugleich aufgelöſst zu haben, oder weil man ſie nicht für wichtig genug hielt, um ſich in ſo tiefſinnige Erörterungen, als ihre Beantwortung erheiſcht, einzulaſſen, oder endlich, weil man es für unmöglich hielt, eine befriedigende Antwort derſelben zu geben. Demohnerachtet muſs eine richtige und allgemeingültige Auflöſung dieſer Frage nothwendig vorhergehen, ehe man daran denken kann, die Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs genau und gewiſs zu beſtimmen, als wovon doch die

Ent-

Entſcheidung der allerwichtigſten Aufgaben in der Philoſophie abhängt. Die Vernachläſſigung oder die falſche Auflöſung dieſer Frage muſs daher allemal unrichtige Grenzbeſtimmungen nach ſich ziehen, die bald zu weit, bald zu eng geſetzt, bald ganz unbeſtimmt gelaſſen werden, woraus fruchtloſe Bemühungen und groſse Verwirrungen in dem Reiche der Wiſſenſchaften und beſonders in dem Gebiete der Weltweisheit entſpringen. Ja man kann ſagen, daſs keine einzige Frage in der Metaphyſik vorkomme, deren Entſcheidung nicht faſt ganz allein von der Aufklärung der von uns vorgelegten Aufgabe abhange, ſo daſs alſo in der ganzen Metaphyſik nothwendig deräſonnirt werden muſs, ſo lange man die Unterſuchung über den Urſprung oder die Möglichkeit der Erkenntniſs nicht zur allgemeinen Befriedigung der Vernunft vollendet hat. Bis dahin müſſen alſo alle metaphyſiſchen Entſcheidungen ohne Ausnahme verſchoben werden. Der gegenwärtige Verſuch hat allein eine ſolche Trennung der Theile der menſchlichen Erkenntniſs in ihre letzten Elemente zur Abſicht, und Hume konnte bei ſeiner Abhandlung über den Urſprung der Begriffe nichts anders im Sinne haben, da er ſein ganzes Syſtem auf dieſen Theil ſeines Werks gründet.

Die Wichtigkeit der Entdeckung der letzten Erkenntniſsgründe ſcheint mir übrigens ſehr einleuchtend zu ſeyn. Denn ſo wie, wenn man einmal die letzten Grundſtoffe der Materie erkannt hat,

ſo-

sogleich zu entscheiden ist, ob ein Gegenstand als Materie möglich sey, oder nicht; so muss sich auch aus den Elementen der menschlichen Erkenntniss urtheilen lassen, ob ein Gegenstand für uns erkennbar sey, oder nicht. So viel sich entdecken läßt, sind die Philosophen von jeher in der Untersuchung über den Urstoff der menschlichen Erkenntniss in zwei grosse Partheien zerfallen, deren jede wiederum mancherlei Abweichungen erlitten hat. Einige glaubten, die letzten Elemente aller Erkenntniss wären in der Empfindung, oder in dem, was der Empfindung entspricht, anzutreffen; Andre urtheilten, es läge ein Theil dieser Elemente (das Allgemeine und Absolutnothwendige derselben) in der Natur des Gemüths. Leibnitz vertheidigte die letztere Meinung unter den Neuern am glücklichsten; Locke, Hume und fast alle französische und englische Weltweise neuerer Zeit schlugen sich auf die Seite der erstern. Vielleicht wichen sie nur deswegen von einander ab, weil sie der Mangel deutlicher Erörterungen hinderte, sich selbst gehörig zu verstehen. Es ist in der Philosophie ein sehr gewöhnlicher Fall, dass sich die Meinungen nur zu widersprechen scheinen, und dass sie genau besehen, alles scheinbaren und wirklichen Widerstreites ungeachtet, dennoch sämtlich etwas Wahres enthalten, so, dass sie sich oft durch geringe Einschränkungen vereinigen lassen. Der Haupteinwurf, der Leibnitzen entgegensteht, ist: Wenn das Allgemeine und Nothwendige der Erkenntnisse im

Ge-

Gemüthe liegt, wie können wir uns überzeugen, daſs es auch in den Dingen gegründet ſey, welches doch zur Wahrheit der Erkenntniſſe gehört? — Ein Einwurf, den dieſer groſse Mann ſelbſt mit allen ſeinen ſcharfſinnigen Nachfolgern nur durch Hypotheſen zu heben wuſste, welche, wenn es auf Rechtfertigung des Nothwendigen und Allgemeinen ankömmt, nie befriedigend ſeyn können. Locken aber drückte auf der andern Seite eine nicht minder groſse Schwierigkeit. Wenn zuletzt alles in den ſinnlichen Eindrücken gegründet iſt, konnte man ihm entgegenſetzen; was haben wir alsdann für ein Recht, unſern Erkenntniſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zuzuſchreiben? Die Reflexion, zu welcher Locke ſeine Zuflucht nahm, kann ihn doch nie über das Gebiet der wirklichen Erfahrung hinaus bringen, und ihm alſo nicht einmal einen Begriff von den Bedingungen einer möglichen Erfahrung zuführen, da ſie ſelbſt nichts als Empfindungsvorſtellungen zum Objekte haben kann. Beide aber konnten ohne groſse Schwierigkeiten keinen Grund für die Realität der Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände finden. Zwar erdachte Leibnitz ein Syſtem, wodurch er nicht nur zu überſinnlichen Gegenſtänden gelangte, ſondern das ihm auch ſelbſt in dem Sinnlichen das Ueberſinnliche zu entdecken ſchien; aber das Willkührliche, welches ihm zur Grundlage diente, konnte ihm weder

der einen ausgebreiteten und daurenden, noch gründlichen und festen Beifall verschaffen. Locke aber fiel, indem er die systematische Form floh, in den Fehler der Inkonsequenz, und seinen Principien ungetreu, stellte er Sätze auf, in deren Beweisen ihm die gute Meinung sehr zu Hülfe kam, die man sowol von den Behauptungen selbst, als von seinem Scharfsinne hatte. Hume nahm die Lockischen Grundsätze, in Absicht auf den Ursprung der Erkenntnisse, als wahr an, und glaubte den Beweis dazu, so wie jener in der Erfahrung anzutreffen. Aber er überlies sich ungescheut allen Folgen, die mit diesen Principien zusammenhängen. Er griff vermittelst dieser Principien nicht nur die Realität aller übersinnlichen Erkenntnifs an; sondern suchte auch die Nichtigkeit der Gründe für die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erkenntnissen darzuthun. Ist ihm aber dieses einmal eingestanden, so wird die Vernunft durch sich selbst in die schwindelnden Höhen des trostlosen Skepticismus getrieben, wo sie unvermeidlich scheitert, und dem ungewissen Steuer der taumelnden Phantasie überlassen, der blinden Gewohnheit ewig folgen mufs.

Vielleicht war es blos der Mangel der Methode, welcher die Entdeckung der letzten Bestandtheile der menschlichen Erkenntnifs verhinderte, indem man bisher fast nur Data suchte und sie beschrieb, und also durch eine Naturbeschreibung der Seele die letzten Quellen der Erkenntnifs zu finden hofte, da

man

man hingegen eine forgfältige Zergliederung diefer gefundenen Theile nur rhapfodiftifch betrieben, und keine fonderliche Mühe darauf verwendet hat. Wir wollen daher mit den menfchlichen Erkenntnifsvermögen chymifch verfahren, und es wird blos darauf ankommen, ob wir die rechten Scheidungsmittel ausfindig gemacht haben, um die allgemeinen Grundbeftandtheile aller Erkenntniffe dem Auge des Verftandes fo darzulegen, dafs er fie leicht als folche erkennen kann.

Allein es möchten vielleicht Einige glauben, dafs diefe Methode auf die Wirkungen des menfchlichen Gemüths gar nicht anzuwenden fey, und daher unfre ganze Unternehmung fchon zum voraus als fruchtlos und unausführbar verwerfen. Daher müffen wir uns zuerft ausführlicher über die Art und Weife, wie wir die Erkenntnifs zu zergliedern gedenken, erklären, und dadurch die Möglichkeit eines folchen Verfahrens darthun, und fodann gewiffe Gefetze entwerfen, die uns in unfern Nachforfchungen leiten, damit wir die Gegenftände, welche zu unfrer Abficht brauchbar find, nach vorausbeftimmten Kennzeichen auffinden können.

Es ift nähmlich ein Faktum, wovon fich jedermann, alle Augenblicke, wo er feiner Sinne und feines Verftandes mächtig ift, überzeugen kann, dafs wir die Erkenntniffe von den Objekten, die erkannt werden, unterfcheiden, und dafs die Erkenntniffe felbft wiederum Objekte der Erkenntniffe werden können, und fo wie wir Körper auf-

lö-

lösen und wieder zusammensetzen können, so können wir auch Vorstellungen trennen und verbinden, und ihre wesentlichen und zufälligen Theile unterscheiden. Der Mensch kann sich selbst zum Gegenstande seines Nachdenkens machen, er kann sich seiner eignen Handlungen, Begriffe u. s. w. bewusst werden, kann sie ihren Merkmalen und Bestandtheilen nach zergliedern, sie aufs neue verbinden, er kann urtheilen, welche Merkmale und Bestandtheile die Erkenntniss aufheben und zerrütten, und welche zu ihrer Möglichkeit gehören. Dieses ist in keinem Falle so gewiss, als bei unsern Erkenntnissen. Denn da dieses Gegenstände sind, die sich ihrer Natur nach ganz und gar im Bewusstseyn befinden müssen, so kann dasjenige, was gar nicht im Bewusstseyn ist und seyn kann, nie ein Bestandtheil der Erkenntniss seyn, und die Hofnung, die Elemente der Erkenntnisse aufzufinden, muss daher wo nicht grösser, doch gewiss der Hofnung, derjenigen gleich seyn, welche die Elemente der Körper aufsuchen. Wenn wir anders eine Geschicklichkeit haben, das was im Bewusstseyn ist, zu trennen und zu zergliedern, und das Vermögen zu beurtheilen, welche Theile eine Erkenntniss bestimmen, so müssen wir auch im Stande seyn, die Grundbestandtheile der Erkenntniss aufzufinden. Denn wir suchen ja nicht die Ursachen zu entdecken und zu bestimmen, wodurch Erkenntnisse gewirkt werden, sondern nur die Bestandtheile, in welche Erkenntnisse überhaupt sich auflösen. Im ersten

ſten Falle müſsten wir die Natur des Subjekts, dem das Erkenntniſsvermögen inhärirt, und der Objekte, wodurch auf das Subjekt gewirkt, und Erkenntniſſe erzeugt werden, unterſuchen, ein ſchweres und vielleicht mit unſern Kräften nie zu vollendendes Geſchäft, welches die empiriſche Phychologie bisher (freilich nur ſehr ſtümperhaft) betrieben hat; da hingegen unſre gegenwärtige Unternehmung ſehr eingeſchränkt iſt, indem wir uns gar nicht um die von der Erkenntniſs ſelbſt gar ſehr verſchiedenen Urſachen der Erkenntniſs, und um die Art und Weiſe ihrer Hervorbringung, ſondern allein um ihre Beſtandtheile und um das, was mit dieſen Beſtandtheilen nothwendigerweiſe zuſammenhängt, bekümmern, welches alles lediglich in den Erkenntniſſen ſelbſt, folglich in dem was man weiſs, und was im Bewuſstſeyn Klarheit hat, anzutreffen ſeyn muſs, demnach wird man wol die Möglichkeit der Unternehmung nicht mehr bezweifeln können. Die Ausbeute wird freilich hier, wo wir uns blos in den engen Raum eines Begriffs einſchlieſsen, nicht ſo reichlich ausfallen, als wo wir uns dem unendlichen Gebiete der Erfahrung überlaſſen, das unſer Bewuſstſeyn unaufhörlich mit neuen Gegenſtänden verſehen kann. Aber dafür können wir auch dort auf eine gänzliche Vollendung des Geſchäfts hoffen, an welche hier nie zu denken iſt. Was nun zweitens die Kriterien der Elemente der Erkenntniſſe ſelbſt anbetrifft; ſo werden, wie ich glaube, folgende Punkte hinreichend ſeyn, ſowol

uns

uns selbst in der Nachforschung, als auch die Leser in der Beurtheilung zu leiten:

1. Diejenigen Theile der Erkenntniſs sind die Elemente derselben, durch dessen Aufhebung die Erkenntniſs selbst aufgehoben wird.

2. Die Elemente unsrer Erkenntnisse müssen schlechterdings in den Erkenntnissen selbst anzutreffen seyn, und zwar so fern es die allgemeinen Elemente sind, in allen Erkenntnissen. Denn so wie die Elemente der Materie in der Materie selbst sind, so müssen auch die Elemente der Erkenntnisse in den Erkenntnissen seyn.

3. Die Ursache dieser Elemente, die kein Bestandtheil der Erkenntniſs ist, ist kein Element, und wenn sie also auch gleich nicht zu erkennen und zu bestimmen ist, so können doch die Elemente erkannt werden. Wir können das Feuer erkennen, welches durch Phosphorus verursacht ist, ohne die geringste Vorstellung von dem Phosphorus, als der Ursache dieses Feuers zu haben, und so wenig überhaupt jede Ursach ein Bestandtheil ihrer Wirkung ist, so wenig kann die Ursache der Elemente der Erkenntnisse selbst ein Element seyn.

4. Da alle Erkenntnisse im Bewuſstseyn sind, und in demselben zergliedert werden können, so können auch die Elemente unsrer Erkenntnisse schlechterdings nirgends, als im Bewuſstseyn anzutreffen seyn, obgleich die Ursachen, wodurch diese Elemente ihre Wirklichkeit erhalten, auſser dem Bewuſstseyn vorhanden seyn können.

5. Die

5. Die Elemente ſelbſt ſind keine Erkenntniſſe, ſondern aus ihrer Verbindung entſtehen erſt Erkenntniſſe. Aber ſie können Objekte der Erkenntniſſe werden. Denn Objekte der Erkenntniſſe ſind nicht Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern die Vorſtellungen beſtimmter Objekte ſind Erkenntniſſe.

Nach dieſer Vorbereitung werfe ich zuerſt einen Blick auf das Humiſche Syſtem, und zwar auf den Kardinalſatz deſſelben, nach welchem er behauptet, daſs alle Erkenntniſſe ſich zuletzt in Impreſſionen endigten. Wenn Hume aus dieſem Satze diejenigen Schlüſſe ziehen will, die er wirklich daraus zieht; ſo kann er keinen andern Sinn haben, als daſs die Impreſſionen wirklich die letzten Beſtandtheile oder die Elemente aller Erkenntniſſe wären, ſo weit wir dieſelbigen erkennen könnten. Ich werfe alſo hier nur vorläufig die Frage auf: Sind Hume's Impreſſionen wirkliche Elemente der Erkenntniſſe? Ich finde aber gar bald, daſs kein einziges der oben angegebenen Kriterien der Elemente darauf paſſe. Denn Hume verſteht unter Impreſſionen empiriſche Anſchauungen, folglich ſelbſt Erkenntniſſe, welche niemals Elemente der Erkenntniſſe ſeyn können; eine weitere Zergliederung hielt er für unmöglich. Sodann habe ich ſchon oben wirkliche Beiſpiele von ſolchen Begriffen gegeben, denen ſchlechterdings nichts in der Empfindung entſpricht, und alſo eine Thatſache gerade, ſo wie es Hume ſelbſt fodert, ſeiner allge-

allgemeinen Behauptung entgegen gestellt. Wenn es mir daher um das Streiten zu thun wäre, so hätte ich schon Grund genug, das ganze Humische System zu verwerfen, und alle einzelne Zweige desselben für kraftlose Auswüchse zu erklären, die von selbst zerfallen müssten, weil sie ohne Wurzel sind, wie die Blüthen einer Blume, die im Wasserglase genährt werden. Ich hätte zu diesem Zwecke schon genug gethan, wenn ich auch nur das Grundprincip wankend gemacht, und nicht aufzulösende Zweifel dagegen erregt hätte. Es sollte mir auf diese Art gewiss nicht fehlen, den Streit wenigstens in eine ewige Länge zu ziehen. Ich dürfte nur fodern die Impressionen anzuführen, die allen denen Begriffen entsprechen, denen das Prädikat der Nothwendigkeit anhängt, und deren es weit mehr giebt, als der brittische Philosoph ahndete, ich dürfte ihm nur eine Deduktion der mathematischen Sätze abfodern, und mich in Ansehung seiner Beweise und seiner schon geführten Deduktionen auf das non liquet berufen; ich dürfte nur eine neue Deduktion des Begriffs der objektiven Nothwendigkeit fodern, denn dieser Begriff ist doch wenigstens da, weil sonst gar nicht darüber disputirt werden könnte, und wenn auch diese objektive Nothwendigkeit nur in der Einbildung ist; so entsteht doch wiederum die Frage, wie der Begriff davon in die Einbildung kommen kann, da so etwas gar nicht wirklich seyn soll. Aber ich thue auf alle diese Vortheile Verzicht, da ich wohl einsehe, dass

alles

alles diefes nur den Streit vermehren und zu keiner Entfcheidung bringen würde. Der gegenwärtige Verfuch geht vielmehr dahin, in facto zu beweifen, 1) dafs die Elemente der Erkenntnifs wirklich erkennbar find, denn fie follen felbft dargeftellt werden; 2) dafs einige diefer Elemente fo befchaffen find, dafs ihnen fchlechterdings nichts in der Empfindung entfprechen kann. Wenn diefe beiden Sätze vollftändig erwiefen find, fo ftürzt das Humifche Princip von felbft. Wir werden hierbei Gelegenheit nehmen das Wahre in dem Humifchen Grundfatze aufzudecken, und den Grund zu zeigen, wie ein fo fcharfer und unpartheiifcher Denker fo leicht feinem in gewiffer Rückficht wahren Satze einen falfchen Sinn unterlegen konnte.

Zweiter Abfchnitt.

Von den Elementen der Vorftellungen.

Das Vorftellen ift eine Handlung, die wir unmittelbar bei allen Empfindungen und Erkenntniffen, es mögen nun Anfchauungen oder Begriffe feyn, wahrnehmen können; fie ift allenthalben einerlei, und der Begriff davon läfst fich alfo von jeder Handlung des Vorftellungsvermögens abziehen, und was daher von einer Vorftellung überhaupt gilt, mufs von allen wirklichen und möglichen Vorftellungen gelten, denn wenn diejenigen Merkmale

le nicht in denselben angetroffen würden, die der Vorstellung überhaupt zukommen, so würden es keine Vorstellungen seyn. Nun nehmen wir wahr, dass die Vorstellung überhaupt eine Handlung des Gemüths sey, die durch das Vorstellende, welches Subjekt heisst, und das Vorgestellte oder das Objekt, gewirkt wird. Bei jeder Vorstellung können und müssen wir, wenn wir sie zum Gegenstande der Reflexion machen, das Vorstellende und das Vorgestellte unterscheiden. Eine Vorstellung, bei welcher sich dieses durch keinen Verstand unterscheiden liesse, würde gar keine Vorstellung seyn. Ich empfinde Schmerzen. Hier unterscheide ich das Subjekt, mein Ich, welches empfindet, und das Objekt, die besondere Art der Modifikation meines Ichs. Ich erkenne, dass die Ursache dieser Schmerzen ein Stein in der Blase sey. In dieser Erkenntniss unterscheide ich ebenfalls das Subjekt, welches erkennt — mein Selbst, und das Vorgestellte oder hier das erkannte Objekt, den Stein, und so ins Unendliche. Von dem Subjekte kenne ich aber nichts, als eine Wirkung, dass es vorstellt, und von dem Objekte ebenfalls nichts, als eine Wirkung, dass es vorgestellt wird. Was sie übrigens ohne Rücksicht auf diese Wirkung seyn mögen, ob sie in ihrem mir unbekannten Grunde, ohne Beziehung auf meine Vorstellung einerlei oder verschieden sind, davon weiss ich nichts. Ich weiss nur soviel ganz gewiss, dass ich durch den Verstand gezwungen bin, in meiner Vorstel-

ftellung der Vorftellung (aber nicht allemal in der Vorftellung) das Vorftellende von dem Vorgeftellten, das Subjekt von dem Objekte zu unterfcheiden. Indeffen ift weder das Subjekt, noch das Objekt, noch beide zufammen genommen die Vorftellung, fondern die Vorftellung ift ein Verhältnifs.*) zwi-

*) Ich mufs hier ein für allemal die Anmerkung machen, dafs Verhältniffe auch wirkliche Dinge feyn können, und dafs ein jedes Ding, welches nur allein durch die Konkurrenz zweier wirkenden Urfachen beftehen kann, allemal ein Verhältnifs ift. Reale Verhältniffe find alfo nichts anders, als eine Art von Wirkungen, welche nur allein durch zwei oder mehrere Urfachen als möglich gedacht werden können. So ift die Vorftellung des Lichts die Vorftellung eines Verhältniffes, welches nur durch eine gewiffe Art von Materie und eine gewiffe fubjektive Befchaffenheit des äufsern Sinnes hervorgebracht wird, die Vorftellung der Einbildungen die Vorftellung eines Verhältniffes, das durch die Einwirkung einer gewiffen befondern Eigenfchaft unfres Gemüths auf die durch Eindrücke empfangenen Vorftellungen entfteht u. f. w. Wer auch gleich keine Erkenntnifs von der Urfache des Lichts und dem Subjekte hätte, welches die Lichteindrücke empfängt, könnte doch eine deutliche Vorftellung des Lichts haben. Wir haben Vorftellungen von der Bewegung, von magnetifchen und elektrifchen Erfcheinungen und von unzählig vielen andern Dingen, deren Gründe uns ganz unbekannt find, ob wir gleich

zwischen dem Subjekte und Objekte, so wie die Bewegung ein Verhältniss zwischen dem Bewegenden und Bewegten ist. Dieses Verhältniss kann man genau zergliedern und vollständig bestimmen, d. h. die Bestandtheile und Arten des allgemeinen Begriffs der Vorstellung aufsuchen, ohne das Subjekt und Objekt näher zu bestimmen, als sie selbst durch ihre Wirkungen in den Vorstellungen bestimmt werden.

Wenn also die Vorstellung als eine Wirkung des Subjekts und des Objekts angesehen werden muss, so frage ich, welches ist in derselben im Allgemeinen und allemal Wirkung des Subjekts, und was gehört dem Objekte zu? Nun finde ich, dass das Vorstellen allemal eine Handlung des Subjekts sey, wodurch Etwas im Bewusstseyn aufgenommen, und vereiniget oder verbunden wird.*) Ich sehe also, dass

gleich von ihrer Wirklichkeit fest überzeugt sind, und sie mit Namen bezeichnen, die eigentlich nichts, als ihre Wirkungen bedeuten, und nur im Allgemeinen auf etwas Unbekanntes und Problematisches hinweisen, welches als Grund gedacht werden soll. Die vielen Arten der Kräfte können eine grosse Anzahl Beispiele hierzu geben. Dieses hat auch Lambert bemerkt.

*) Man glaube ja nicht, dass hier Definitionen gegeben werden sollen. Denn diese halten wir in Ansehung solcher einfachen Wirkungen, wie das Vorstellen, Wollen, Bewegen u. s. w. ist, für

dafs dem Subjekte die Handlung des Aufnehmens, des Verbindens oder des Vorftellens felbft, dem Objekte aber das Etwas, welches im Bewufstfeyn aufgenommen und verbunden wird, zugehört. Der unbekannte Grund des Vorftellens, der im Subjekte gedacht wird, heifst das Vorftellungsvermögen. Dasjenige, was im Bewufstfeyn vorgeftellt, aber nicht durch die Handlung des Vorftellens felbft hervorgebracht wird, heifst das Gegebene. Das Etwas in der Vorftellung ift alfo allemal dem Subjekte gegeben, und wird dem Objekte beigemeffen, die Einheit in diefem Etwas ift aber allemal hervorgebracht, und gehört ihrem Grunde nach, dem Subjekte zu. Hieraus fliefst alfo, dafs fich in jeder Vorftellung zwei Stücke müffen unterfcheiden laffen, welche die Elemente derfelben ausmachen, und ohne welche keine Vorftellung als möglich gedacht werden kann. Diefe find 1. das Gegebene und 2. die Einheit, oder die Verbindung im Bewufstfeyn. Es ift auch leicht, diefes bei allen Empfindungen, Anfchauungen, Begriffen und Urtheilen zu unterfcheiden. Denn in jeder Empfindung ift das Gegebene die Modifikation des Subjekts und die Einheit die Wahrnehmung diefer befondern

für unthunlich und ganz unmöglich. Unfer Zweck ift blos die Merkmale von den Sachen anzugeben, deren Wahrheit ein jeder, der einigermafsen über fich felbft reflektiren kann, in feinen eignen Vorftellungen antreffen mufs.

Beschaffenheit. Fehlte eins von beiden, so wäre keine Empfindung möglich; beide machen nur durch ihre Vereinigung Empfindung aus. In der Anschauung ist das Mannigfaltige, was ausser und neben einander ist, das Gegebene, die Art ihrer Verbindung aber, die Einheit in demselben. In den Begriffen sind die Merkmale das Gegebene, und die Art ihrer Verbindung die Einheit u. s. w. Man kann nach der Analogie das Gegebene die Materie, die nothwendigen Bedingungen aber, unter welchen dieses Gegebene vorgestellt werden kann, die Form der Vorstellungen nennen. Materie und Form sind also wesentliche Grundbestandtheile, d. h. Elemente aller Vorstellungen. Durch die blosse Vergleichung dieser Begriffe läſst sich schon eine nähere Bestimmung des Gegebenen erkennen. Das Gegebene soll nemlich verbunden werden. Nun läſst sich aber nichts verbinden, was nicht Vieles, und zur Verbindung geschickt, d. h. ein gleichartiges Mannigfaltige ist. Daher muſs das Gegebene oder die Materie jederzeit ein gleichartiges Mannigfaltige seyn; daſs also das Gegebene ein Mannigfaltiges sey, ist die Form der Materie, daſs dieses Mannigfaltige zur Einheit verbunden sey, ist die Form der Objekte. Die Verbindung muſs in dieses Mannigfaltige Einheit bringen. Die Materie ist also das gegebene Mannigfaltige. In jeder Vorstellung ist Materie und Form, aber weder Materie allein, noch Form allein ist Vorstellung.

Aus

Aus diefen Betrachtungen läfst fich nun auch der allgemeine Grund des Vorftellens oder das Vorftellungsvermögen, das als eine Eigenfchaft des vorftellenden Subjekts gedacht werden mufs, näher beftimmen. Es mufs nemlich dem Vorftellenden im Bewufstfeyn etwas gegeben werden, und es mufs daher möglich feyn, dafs ihm etwas gegeben werden kann, und das Mannigfaltige mufs im Bewufstfeyn verbunden werden, folglich mufs es möglich feyn, dafs es verbunden werden kann. Die Möglichkeit in dem Vorftellungsvermögen das Mannigfaltige aufzunehmen, heifst die Receptivität; die Möglichkeit das aufgenommene Mannigfaltige zu verbinden, ift die Spontaneität. Receptivität und Spontaneität find alfo die zwei wefentlichen Beftandtheile eines jeden Vorftellungsvermögens. Jener empfängt das Mannigfaltige, diefer macht es zu einer Vorftellung, thut dasjenige noch hinzu, was dazu gehört, es zur Vorftellung zu machen, er verbindet das Mannigfaltige. Die erftere ift der leidende, letztere der thätige Theil des Vorftellungsvermögens.

Erkenntniffe find Vorftellungen, welche, es fey nun mittelbar oder unmittelbar, auf beftimmte Objekte bezogen werden, und es werden in jeder Erkenntnifs Prädikate von Objekten vorgeftellt. Da nun eine jede Vorftellung in ein Mannigfaltiges und in eine Einheit oder in Materie und Form zerfällt; fo mufs fich auch jede Erkenntnifs in diefe zwei Beftandtheile auflöfen laffen, und jedes Objekt

jekt muss nothwendig auch aus diesen beiden Elementen bestehen, weil es sich sonst gar nicht vorstellen liesse. Das Erkenntnissvermögen muss daher ebenfalls aus einer bestimmten Receptivität, und aus einer bestimmten Spontaneität bestehen. Denn dieses sind die nothwendigen Gründe des Aufnehmens und des Verbindens. Aber wenn ein Mannigfaltiges aufgenommen werden soll, so muss nicht nur die Einheit durch das Erkenntnissvermögen bestimmt seyn, sondern auch die Ordnung des Mannigfaltigen selbst, in der es seyn muss, wenn die Receptivität der Aufnahme fähig seyn soll.

Nun nehmen wir bei der Betrachtung unsres Erkenntnissvermögens wahr, dass unsre Receptivität für Gegenstände von der Beschaffenheit ist, dass sie keine andern aufnehmen kann, als solche, die den Bedingungen der Zeit und des Raums unterworfen sind. Diese beiden Gesetze sind also die nothwendigen Bedingungen aller objektiven sinnlichen Vorstellungen, und machen also nothwendige Bestandtheile aller sinnlichen Erkenntniss aus. Diejenige Art der Spontaneität aber, welche wir Verstand nennen, besteht darinne, dass er die Gegenstände auf gewisse Arten verknüpft. Diese Arten der Verknüpfung aber sind durch seine Natur auf gewisse bestimmte Methoden und Formen eingeschränkt. Die Erkenntniss der Gegenstände muss also durch diese Gesetze ebenfalls eingeschränkt seyn, also auch die Gegenstände selbst, sofern sie durch den Verstand erkennbar sind. Diese bestimmten

Ge-

Gefetze des Verftandes werden alfo auch als beftimmte Gefetze der Gegenftände können angefehen werden, und fie werden denfelben gemäfs verbunden feyn müffen, wenn fie *erkennbar* feyn follen. Diefe Gefetze find aber keine andern, als die von *Kant* aufgeftellten *Kategorien* oder die möglichen Verbindungsarten des Verftandes. Die Kategorien werden alfo Elemente aller menfchlichen vernünftigen Erkenntnifs feyn. Ich beziehe mich hier auf die *Kantifchen* Schriften, welche diefe Elemente vollftändig enthalten. Es find alfo wirklich ganz andre Elemente der Erkenntnifs da, als die *Humifchen* Impreffionen. Denn in den letztern find viele von jenen mit enthalten und fie find fämtlich von der Art, dafs fie gar keine Empfindung verurfachen können, ob fie gleich mit dem Empfindung Verurfachenden verknüpft find. Was eine Empfindung verurfachen foll, mufs allemal eine gewiffe beftimmte Qualität enthalten. Eine blofse Art und Weife des Beifammenfeyns und der Verbindung aber, kann nie empfunden werden. Nun drücken aber Raum und Zeit blofse Methoden des Dafeyns eines finnlichen Mannigfaltigen, und die Kategorien Methoden, diefes Mannigfaltige zu verknüpfen, aus. Folglich können fie nie empfunden werden. Und dennoch find beide wirkliche Grundbeftandtheile der Erkenntniffe, denn 1. mit ihnen wird alle unfre reale Erkenntnifs felbft aufgehoben. 2. Es ift das eine oder das andere in allen Erkenntniffen anzutreffen. 3. Sie laffen fich im Bewufstfeyn abgefon-

gesondert darstellen, obgleich ihre Ursachen nicht mit vorgestellt sind. 4. Sie sind an sich selbst keine Erkenntnisse, aber durch ihre Verbindung mit der gegebenen Materie entstehen Erkenntnisse.

Das Element der Materie oder desjenigen, was unsern Sinnen gegeben werden soll, ist also, dass das Mannigfaltige im Raume und Zeit geordnet erscheine; die Elemente aller Verbindungen oder aller Begriffe sind die Kategorien, oder alle objektiven Verbindungen müssen den Kategorien gemäss seyn. Die Nothwendigkeit dieser Elementarvorstellungen gründet sich auf die Möglichkeit der Vorstellungen und der Erkenntnisse überhaupt.

Dritter Abschnitt.

Von der Möglichkeit der verschiedenen Arten der Vorstellungen und insbesondere der Verstandesbegriffe.

Das Vorstellungsvermögen ist entweder ein **Empfindungsvermögen** oder ein **Erkenntnissvermögen**, und letzteres entweder ein **Vermögen der Anschauungen** oder der **Begriffe**. Das Empfindungsvermögen ist blos ein Vermögen durch das Afficirtwerden, Vorstellungen von den Veränderungen des Subjekts zu erhalten.

ten. Es ift daher gröfstentheils leidend, und die Spontaneität in demfelben befteht, wie die Pfychologen fchon längft bemerkt haben, in einer blofsen Reaktion, und äufsert fich blos durch die Handlung der Apprehenfion. Das, was auf das Vorftellungsvermögen wirkt, beftimmt die Empfindungen ihrer Qualität nach, ob es gleich nicht felbft im Bewufstfeyn vorgeftellt wird, fo wie diefes mit den mehreften Urfachen der Fall ift, deren Wirkungen wahrgenommen werden.

In dem Erkenntnifsvermögen ift die Spontaneität weit gröfser. Denn wir beziehen hier Vorftellungen, die als folche blofse Modifikationen des Subjekts find, auf Objekte als die beftimmten Urfachen derfelben. Wir werden vermittelft deffelben durch eine unerklärbare, obgleich unwiderftehliche Nothwendigkeit gezwungen, das Objekt von dem Subjekte und deffen Modifikation zu unterfcheiden, und erfteres als die Urfache der möglichen oder wirklichen Modifikation des Subjekts anzufehen. Was zuerft das Vermögen der Anfchauungen anbetrifft, fo ift die Receptivität in demfelben dadurch beftimmt, dafs das verfchiedene Mannigfaltige aufser einander vorgeftellt wird, entweder blos als in uns nach einander (in der Zeit) oder auch zugleich als aufser uns, als von den Modifikationen unfres Selbft verfchieden, nach einander und neben einander (im Raume und in der Zeit); die Spontaneität in dem Anfchauungsvermögen fafst diefes Mannigfaltige in eine Einheit zufammen, und

ftellt

stellt es als ein Objekt vor, oder bezieht die Veränderung in uns auf ein bestimmtes Etwas, welches als unmittelbar gegeben vorgestellt wird. Die auf diese Art bestimmte Receptivität und Spontaneität heisst zusammengenommen das Anschauungsvermögen, und dieses ist also, je nachdem es auf Objekte in oder ausser uns gerichtet ist, ein inneres oder äusseres Anschauungsvermögen. Man pflegt es auch die Sinnlichkeit in engerer Bedeutung oder vielmehr den Sinn zu nennen, der also ebenfalls entweder ein innerer oder äusserer ist *).

Neben

*) Mit dem Ausdrucke Sinnlichkeit bezeichnet man bald das Empfindungsvermögen, bald das Anschauungsvermögen, bald einen Theil des Begehrungsvermögens, bald alle drei zusammengenommen. Diese Unbestimmtheit der Ausdrücke muss nothwendig zu Missverstand Anlass geben. Denn diese Geschäfte sind sehr unterschieden.; Der Ausdruck Sinn bezeichnet noch eher ein Erkenntnissvermögen. Ein jeder Psycholog, der eigne Untersuchungen angestellt hat, wird die Hindernisse gefühlt haben, welche ihm bei der Entwickeluug der Funktionen der Erkenntnissvermögen die Sprache entgegenstellt. Wenn daher sonst die unterschiedenen Wirkungen deutlich bezeichnet sind, so kann es kein Fehler seyn, dieselben nebst ihren Gründen mit Namen zu bezeichnen, die in den gemeinen Sprachen, einen vagen und unbestimmten Sinn haben. Denn nur dadurch ist es möglich, jene Wörter für die Philosophie brauchbar zu machen.

Neben dem Anfchauungsvermögen treffen wir noch eine andre Kraft in dem Menfchen an, welche unmittelbar mit demfelben verbunden ift, und wahrfcheinlicherweife nur eine befondere Aeufserung der Spontaneität deffelben ausmacht. Diefes ift das, was man gemeinhin die Einbildungskraft nennt, und welche ein Vermögen ift, Anfchauungen in Abwefenheit ihrer Gegenftände zu wiederholen, fie im Bewufstfeyn nach gewiffen Gefetzen zu affociiren, und durch neue Verknüpfungen ihrer Theile neue zu erzeugen. Diefes Vermögen gehört als ein wefentliches Stück zu dem finnlichen Erkenntnifsvermögen. Aber mit dem Anfchauungsvermögen und der Einbildungskraft fteht in der menfchlichen Natur noch ein Verftand in Verbindung d. i. ein folches Vermögen, wodurch die Verbindungen unter den Objekten ihre Verhältniffe gegen einander und gegen die menfchliche Natur eingefehen, und ihre objektiven Gründe erforfcht werden können. Unfer Verftand ift allein genommen kein Erkenntnifsvermögen, weil er ein blofses Vermögen ift, die Verbindung unter den Objekten einzufehen, diefe aber nie eingefehen werden kann, wenn nicht die Objekte felbft erft unmittelbar erkannt werden, als wozu jederzeit ein Anfchauungsvermögen erfodert wird. Hingegen kann ein Anfchauungsvermögen in Verbindung mit der Einbildungskraft gar wohl ein Erkenntnifsvermögen ausmachen, und wir treffen diefes bei den Thieren auch wirklich an. Jedermann fagt, dafs Hun-

Hunde, Pferde u. s. w. Erkenntnisse haben. Sie stellen sich Objekte vor, sowol wenn Gegenstände auf sie wirken, als wenn sie abwesend sind; es associiren sich eine grosse Menge von Vorstellungen in ihrer Einbildungskraft, und sie gewöhnen sich durch die öftern Wiederholungen derselben objektiven Vorstellungen an die Erwartung einer gewissen Folge der Dinge, der die Natur selbst so günstig ist, dass sie sich nur selten täuschen. In dem Menschen treffen wir einen grossen Theil dieses Erkenntnissvermögens an; denn durch dasselbe verschafft er sich die ersten Erfahrungserkenntnisse, durch welche er in den gemeinsten Handlungen regiert wird. Die Humische Abhandlung ist zur Erklärung dieses Theils des menschlichen Erkenntnissvermögens vortreflich zu gebrauchen. Aber dass er meinte, es sey dieses Vermögen mit dem Verstande und der Vernunft einerlei, und die letztern wären nur besondere Aeusserungen der Einbildungskraft, ist eine Voraussetzung, welche nach meiner Ueberzeugung durch keine Gründe gerechtfertigt werden kann. Es ist uns hier nicht um Namen, sondern um Sachen zu thun. Specifisch verschiedene Wirkungen müssen wir mit verschiedenen Namen belegen, und durch dieselben auch ihre Ursachen unterscheiden. Wenn also die Wirkungen dessen, was man Verstand nennt, von den Wirkungen der Einbildungskraft specifisch verschieden sind; so wird ein vernünftiger Grund da seyn, beide als ganz verschiedene Kräfte zu betrachten. Dass aber die Vorstellungen

gen

gen der Einbildungskraft von den Vorſtellungen des Verſtandes weſentlich verſchieden ſind, ſoll jetzt ausführlich erwieſen werden.

1. Die Einbildungskraft kann keine andern, als individuelle Vorſtellungen hervorbringen. Sie iſt das eigentliche Vermögen der Bilder, die jederzeit etwas Einzelnes ſind, und in Abweſenheit der Gegenſtände die Stelle derſelben vertreten. Sie kann aber nichts thun, als die durch die Sinne eingegangenen Vorſtellungen wiederholen und aus ihrem Stoffe neue Bilder zuſammenſetzen. Sie kann an ſich nicht erkennen, ſondern äffet nur dasjenige nach, was ihr die wirklichen Erkenntniſskräfte durch die Sinne zuführen, und giebt ihnen nach den Geſetzen der Aſſociation Veranlaſſung, ſich der realen Gegenſtände wieder bewuſst zu werden. Ihre Vorſtellungen ſind alſo immer nur Abdrücke oder Kopien wirklicher individueller Gegenſtände, wo nicht dem Ganzen, doch gewiſs den einzelnen Beſtandtheilen nach. Hume meinte, alle Begriffe wären von dieſer Natur, und er konnte freilich nicht anders raiſonniren, wenn er einmal den Verſtand für eine gewiſſe beſtimmte Aeuſserung der Einbildungskraft erklären wollte, und aus dieſem Grunde iſt es auch nur begreiflich, wie er die Natur der abſtrakten und allgemeinen Begriffe *), ingleichen den Unterſchied der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe **) gänzlich leugnen konnte.

*) S. 51. **) S. 197.

te. Denn er erklärte alle diese Erscheinungen aus der beliebten Association.

2. Aber die Begriffe des Verstandes sind wirklich ihrer Natur nach von den Vorstellungen der Einbildungskraft ganz verschieden. Denn erstlich ist es ganz gewiss, dass wir Regeln denken, und dass wir diese ganz abgesondert von den einzelnen Gegenständen denken können, die ihnen gemäss sind, oder gemäss seyn sollen, dass sich hierbei in unsre Vorstellung schlechterdings nichts Individuelles mischt, das wesentlich zur Vorstellung der Regel gehörte, und dass wir diese so isoliren und absondern können, dass sie blos ein allgemeiner Ausdruck ist, und einen für sich bestehenden Sinn hat, ohne einen individuellen Gegenstand geradezu anzudeuten. So denke ich die allgemeinen Sätze: Wer den Vernunftgesetzen gemäss handelt, ist weise; Wer denkt, muss dem Satze des Widerspruchs gemäss denken u. s. w. ohne alle individuelle Beispiele, oder wenn mir auch Beispiele einfallen, so ist doch die Vorstellung derselben von der Vorstellung der Regeln ganz verschieden. Diese gehören dem Verstande allein; jene der Einbildungskraft. Die Regeln enthalten blos die Möglichkeit Gegenstände dadurch zu erkennen, aber noch nicht die wirkliche Erkenntniss dieser Gegenstände. Sie enthalten blos abgesonderte Merkmale, und der Verstand hat die Geschicklichkeit, so bald dem Erkenntnissvermögen dergleichen Gegenstände mit diesen Merkmalen vorkommen, die Identität

der-

derfelben in den Anfchauungen zu erkennen, und fie alfo auf Gegenftände zu beziehen. Aber es find auch zweitens alle Begriffe, fo fern fie ihren Urfprung im Verftande haben, dergleichen allgemeine Regeln, und ftellen allgemeine Methoden vor, wie Gegenftände erkannt und verbunden werden follen, die aber wefentlich von den Vorftellungen und Objekten felbft, welche fie verbinden, verfchieden find. So ift der Begriff des Sehens nichts, als die Vorftellung einer gewiffen Methode, wie man vermittelft der Augen durch die Lichtftralen eine eigenthümliche Erkenntnifs von Objekten erlangen kann. Der Begriff des Sehens ift aber von dem wirklichen Sehen oder auch von der Einbildung deffelben gar fehr verfchieden, und kann fogar vor dem wirklichen Sehen vorhergehen, fo wie wir einen Begriff von mehrern Sinnen, von der Gottheit, dem Einfachen u. f. w. haben, ohne diefe Objekte anfchauen zu können. Unfre Begriffe Thier, Mafchine, König und alle Begriffe überhaupt exiftiren allein im Gemüthe und werden von vielen Prädikaten ihrer Gegenftände ganz frei gedacht, fie find nichts als Methoden Gegenftände, in welchen die in den Begriffen gedachten Prädikate wirklich find, zu erkennen d. h. die Identität der im Begriffe enthaltenen Prädikate mit einigen, die im Gegenftande enthalten find, einzufehen. Der Begriff eines Thieres ift nichts als eine beftimmte Möglichkeit Anfchauungen, in welchen die Prädikate, welche den Begriff

des

des Thieres ausmachen, wirklich find, zu erkennen, und die Identität diefes Begriffs mit einem Theile diefer Anfchauungen einzufehen, und fie auf diefe Art unter einander zu verbinden. Dafs fich bei jedem Begriffe, den wir denken, fogleich Vorftellungen in der Einbildung affociiren, in welchen diefer Begriff enthalten, ift eine ganz vortrefliche Einrichtung der Natur, beweifst aber nicht, wie Hume will, dafs diefe affociirten Vorftellungen die Begriffe felbft find, fondern diefe find und bleiben immer nur Gegenftände der Begriffe, die von den Begriffen felbft, die allemal nur einige Merkmale diefer Gegenftände enthalten, genau unterfchieden werden müffen. Es hat nemlich hiermit folgende Bewandnifs: Ein Begriff ift nichts als ein Inbegriff von Merkmalen, die auf Gegenftände, in welchen diefe Merkmale enthalten find, bezogen werden können, fobald diefe Merkmale in den Gegenftänden angefchauet werden. Nun habe ich den Begriff entweder fchon oft auf Gegenftände bezogen, der Begriff ift fchon oft mit den Gegenftänden in Verbindung vorgeftellt worden, oder er ift noch wenig oder gar nicht auf die Gegenftände bezogen worden, fondern wird nur überhaupt als ein Merkmal von einem Gegenftande gedacht, der noch gar nicht ift angefchauet worden, auch wol gar nicht angefchauet werden kann. Im erften Falle wird die Einbildungskraft nach den Affociationsgefetzen eine Menge anderer Begriffe und Anfchauungen herbeiführen, in welchen der Begriff enthalten ift.

Die-

Diefes gefchieht vermittelft des Gefetzes der Aehnlichkeit. Aber alle durch die Einbildungskraft herbeigerufene Vorftellungen find dennoch von dem Begriffe, der die gelegentliche Urfache ihrer Erweckung ift, fehr verfchieden. Sind aber die Begriffe von einer folchen Befchaffenheit, dafs nie eine Anfchauung damit verbunden gewefen ift, fondern dafs er eine blofse mögliche Methode vorftellt, im Falle Gegenftände mit diefen Merkmalen gegeben werden follten, diefelben durch diefe Begriffe zu erkennen, fo kann die Einbildungskraft nie einen Gegenftand verfchaffen, der jenen Begriffen entfpräche. So ift es fehr natürlich, dafs mir meine Einbildung bei dem Begriffe Thier eine Menge Bilder von konkreten Thieren, die mir oft in der Anfchauung vorgekommen find, herbeiführt. Bei dem Begriffe Metall fällt mir Gold, Silber, Blei, Zinn u. f. w. leicht ein. Hingegen nehme man einmal den Begriff des Allervollkommenften, des Abfoluteinfachen, der abfoluten Freiheit u. f. w., fo wird, wenn anders die Begriffe recht gefafst find, keine menfchliche Einbildungskraft im Stande feyn, eine Anfchauung oder einen Gegenftand in konkreto für diefelben herbeizuführen. Man würde fehr irren, wenn man fagen wollte, dafs diefes um deswillen keine Begriffe feyn könnten, weil fie ohne Gegenftände in der Einbildung wären. Denn dafs ein jeder Begriff eine unmittelbare Vorftellung des Gegenftandes d. h. eine individuelle Vorftellung fey, ift ein πρωτον Ψευδος, das durch die angeführten

 Fakta

Fakta geradezu umgestoſsen wird, und das allein auf einer willkührlichen Definition eines Begriffs beruht, daſs er nemlich allemal die Kopie einer Impreſſion seyn und alſo die Natur eines Bildes, das jederzeit individuell iſt, haben müſſe. Daſs jene Begriffe wirklich mehr als nichts, und alſo positive Wirkungen des Gemüths ſind, kann man ſchon daraus erkennen, daſs ſie uns vermögen, alle vorgeſchlagene Beiſpiele aus der Sinnenwelt auszuſchlagen und zu behaupten, daſs dieſes keine Gegenſtände für unſre Begriffe ſind, welches ein ſicherer Beweis iſt, daſs wir doch etwas dabei denken müſſen, denn ſonſt würden wir nie ſagen können, ob eine Vorſtellung darunter paſſe oder nicht. Aber ich kann noch weiter gehen, und behaupten, daſs wir vermittelſt dieſer Begriffe im Stande ſeyn würden, die Gegenſtände derſelben wirklich zu erkennen, ſobald ſie uns gegeben würden. Geſetzt, wir erhielten auf einmal einen ſolchen Sinn, oder eine ſolche Anſchauungskraft, wodurch wir das Freie, das Einfache u. ſ. w. anſchauen könnten; ſo würden wir augenblicklich unſre Begriffe darauf beziehen, und in dieſen gegebenen Gegenſtänden die Realität derſelben erkennen, gerade ſo wie ein Blind- oder Taubgebohrner, der vorher bloſse Begriffe vom Sehen oder Hören hat, die Anſchauungen davon, ſobald er ſie erhält, vermittelſt dieſes von der Anſchauung gehabten Begriffs unterſcheiden kann.

Es iſt alſo eine grundfalſche Vorſtellung, welche ſich Hume und Andre von der Natur der Begriffe

griffe gemacht haben, indem ſie ſie für bloſse Kopien der Anſchauungen und Empfindungen hielten. Denn die Verſtandesbegriffe ſind zwar Veranlaſſungen, wodurch eine beſtimmte Art von konkreten Vorſtellungen und wenn man will, eine Reihe von Begriffen der Einbildungskraft und des Gedächtniſſes erweckt und herbeigerufen werden, ſie ſelbſt aber ſind jederzeit durch eine eigenthümliche Art der Spontaneität (Verſtand) erzeugte Regeln, worunter eine Menge anderer Vorſtellungen gebracht werden können *). So iſt der Begriff der

 Eltern

*) Das erſte bei dem Begriffe iſt der Aktus des Verſtandes; dieſer Aktus afficirt den innern Sinn; als eine Vorſtellung des innern Sinnes bewahrt und wiederholt ihn die Einbildungskraft; in derſelben aber erweckt er nach dem Geſetze der Aehnlichkeit eine Reihe von Vorſtellungen, die ſchon ſonſt den Sinnen vorgekommen und von der Einbildungskraft vorgeſtellt ſind. Denn alle vorhandenen Erkenntniſskräfte greifen in ihren Wirkungen in einander. Aus dieſer Vorſtellungsart wird es auch ſehr begreiflich, weshalb die Phantaſie ſo leicht auch alsdenn konkrete Vorſtellungen herbeiführt, wenn gleich der Verſtand gebietet, daſs ſein Begriff auf keine der für die Sinnlichkeit möglichen Anſchauungen bezogen werden ſoll. Man nehme den Begriff des Allervollkommenſten, des Abſoluteinfachen und andre dieſer Art; ſo weiſs ein jeder, daſs der Verſtand alle Bilder und alle konkrete Vorſtellungen, welche uns unſre Erfahrung geben kann, für dieſe Begriffe ausſchlägt. Aber wir können doch nicht verbin-

Eltern kein Bild von diesen oder jenen wirklichen Personen, sondern eine blosse allgemeine Regel, die allein durch den Verstand erzeugt ist; unter welcher alle diejenigen Personen stehen sollen, in denen die Zeugung anderer Menschen gegründet ist. Dass der Ausdruck dieser Regel, und der mit dem Ausdrucke verknüpfte Begriff, sogleich eine Menge konkreter Vorstellungen, in denen der Begriff enthalten ist, herbeiführt, ist eine nothwendige

hindern, dass sie, so wie alles, was von uns erwogen werden soll, im innern Sinne und in der Phantasie vorgestellt werden; und hier wird sich die Phantasie ihr Recht nicht nehmen lassen; sie wird nach ihren Gesetzen Vorstellungen herbeilocken, die einige Aehnlichkeit mit ihnen haben, sollte diese auch nur in den Namen zu finden seyn. Bei der Idee des Allervollkommensten, wird sie also solche Vorstellungen herbeiführen, die in der Einbildung als vollkommne Gegenstände behalten sind, wenn gleich der Begriff des Allervollkommensten so angelegt ist, dass er auf keinen dieser Gegenstände passt. Bei der Idee des Absoluteinfachen, wird sie das kleinste, was ihr je vorgekommen ist, herbeiführen u. s. w. Man würde Unrecht thun, wenn man diese afficirten Vorstellungen, für die wirklichen Objekte der Begriffe, oder gar für die Begriffe selbst, wie Hume zu wollen scheint, ansehen wollte. Denn so häufig auch diese Illusion seyn mag, so ist es doch möglich, sich dagegen zu verwahren, sobald man durch eine aufmerksamere Betrachtung die Natur dieser Begriffe kennen lernt.

dige Einrichtung der Natur, wenn anders dieſer Begriff zu Erkenntniſſen realer Objekte dienen ſollte. Denn das Allgemeine muſs jederzeit in dem Beſondern angeſchauet werden können, wenn deſſen Realität erwieſen worden d. h. wenn man überzeugt ſeyn ſoll, daſs der Begriff nicht blos als ein Merkmal überhaupt gedacht werde, ſondern daſs er auch in einem Gegenſtande auſser der Vorſtellung wirklich ſey. Aber das allgemeine Merkmal kann doch ganz allein, von dem Konkreten abgeſondert gedacht werden, und ein Begriff kann vollſtändig ſeyn, wenn auch die mögliche Anſchauung dazu ganz fehlt, obgleich in dieſem Falle der Begriff nur gedacht, und nichts Objektives dadurch erkannt wird. Begriffe ſind alſo nur iſolirte gedachte Merkmale, Formen und Methoden, wodurch Gegenſtände erkannt werden können, die aber ſo lange leer bleiben, bis in den Sinnen oder der Phantaſie Anſchauungen vorkommen, die das in dem Begriffe Gedachte enthalten. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen Verſtandesbegriffen und Begriffen der Einbildungskraft iſt alſo, daſs jene vor den Gegenſtänden, welche durch ſie erkannt werden ſollen, vorhergehen können; dieſe aber allemal auf die Gegenſtände ſelbſt erſt folgen, und ihre Form entweder durch die Anſchauung oder durch einen Verſtandesbegriff erhalten. Denn beide können die Einbildungskraft veranlaſſen, ſich Bilder vorzuſtellen.

Ueber-

Ueberhaupt ist zu merken, dafs wol keine schlechtere und unglücklichere Metapher für die Begriffe erdacht werden konnte, als die der Bilder ihrer Gegenstände. Denn sie hat der ganzen Untersuchung über die Natur der Begriffe eine schiefe Richtung gegeben, und hat, wie es den bildlichen Redensarten, besonders wenn sie auf äufsersinnliche Gegenstände angewandt werden, eigen ist, die irrigsten Behauptungen mit einem Scheine von Wahrheit überzogen, dessen Nichtigkeit nur durch die völlige Vernichtung dieser Metapher gezeigt werden kann. Verstandesbegriffe sind nie Bilder der Dinge, und können mit ihnen auch gar nicht verglichen werden. Die Vorstellung eines Individuums in seiner Abwesenheit, kann allenfalls mit einem Bilde verglichen werden, aber diese ist kein Verstandesbegriff, sie ist ein blofses Produkt der Einbildungskraft, einer Spontaneität, deren Wirkungen gänzlich von den Wirkungen des Verstandes verschieden sind. Denn die Einbildungskraft hat es so wie die Sinne, jederzeit mit individuellen Gegenständen zu thun. Hume hielt alle Begriffe für blofse Produkte der Einbildungskraft, und wenn alle Begriffe Bilder sind, so hat er Recht. Der Verstand war nach ihm blos eine besondere Modifikation der Einbildungskraft. Daher mufste er nothwendig alle allgemeine und abstrakte Begriffe für eine besondere Art individueller Vorstellungen erklären, mit denen andre auf eine leichte Art verbunden wären. Regeln machen, ist aber eine ganz

andre

andre Wirkung, als Bilder oder individuelle Vorſtellungen formiren, und es kann unmöglich ein Geſchäft von dem andern abgeleitet werden, und da wir nur heterogene Wirkungen auch mit verſchiedenen Namen bezeichnen, ſo darf den allgemeinen und den individuellen Vorſtellungen ſo wenig, als den Vermögen dieſer beiden Arten der Vorſtellungen einerlei Benennung beigelegt werden, wenn es nöthig iſt, beſondere Betrachtungen über beide anzuſtellen. Es wäre daher zu wünſchen, daſs uns der Sprachgebrauch günſtiger wäre, und daſs er zwei ſo ungleichartige Vorſtellungen nicht mit einerlei Namen belegt hätte. Wenn Jemand einen gezeichneten Kreis ſiehet, ſo behält er eine Vorſtellung von dieſem Kreiſe, wenn auch das Bild ſelbſt nicht mehr auf ſeine Sinne wirkt. Dieſe Vorſtellung pflegt der gemeine Sprachgebrauch auch einen Begriff zu nennen. Es iſt wenigſtens nur ein Begriff der Einbildungskraft. Wenn ich aber zu Jemanden, der noch nie das Bild eines Kreiſes geſehen hat, ſage, er ſey eine Figur, welche durch die Bewegung einer und eben derſelben Linie um einen Punkt entſtehe, ſo iſt es möglich, daſs er gar kein Bild von einem Kreiſe habe, aber er hat dennoch einen Begriff, d. h. er iſt in dem Beſitze einer Regel, wodurch er jeden Kreis, der ihm etwa in der Zukunft wirklich vorkommen möchte, erkennen kann. Dieſe letztere Art der Begriffe iſt von den erſtern weſentlich verſchieden, und von weit vollkommnerer Natur, ja ſie macht den ganzen Unterſchied zwi-

ſchen

schen den Menschen und Thieren aus, und müssen deshalb Verstandesbegriffe heissen. Denn einige Thiere haben zwar individuelle Begriffe durch die Einbildungskraft; aber keines hat allgemeine durch den Verstand. Wir werden uns daher auch die Freiheit nehmen, so wie dieses schon von vielen Philosophen geschehen, unter dem Namen der Begriffe, wenn wir diesen Ausdruck ohne Zusatz gebrauchen, nur Verstandesbegriffe zu verstehen. Es ist auch leicht sichtbar, dass Hume durch seinen Grundsatz gezwungen, die allgemeinen Begriffe mehr leugnet, als sie erklärt, und er scheint die Schwäche, die dem Abschnitte von den abstrakten Begriffen anhängt, und sein Unvermögen, diesem so nothwendigen Theile seines Systems mehr Stärke zu geben, so sehr gefühlt zu haben, dass er sie in seinen Versuchen lieber weggelassen hat. Wir haben also allgemeine Begriffe, die lediglich durch den Verstand möglich sind, und nicht alle Begriffe sind Kopien unsrer Impressionen. So viel haben wir jetzt gegen Hume gewonnen, wenn unser Raisonnement Wahrheit enthält, und dieses ist in der That sehr viel. Denn es wird dadurch das ganze Humische Gebäude in seinem Innersten erschüttert, indem ihm die Grundveste entrissen worden ist. Das Uebrige, worauf die einzelnen Theile noch ruhen, sind nur Stützen, die es nicht lange erhalten können, und welche ihm zu entziehen uns weit weniger Mühe kosten wird.

Die

Die Steine trennen sich bald aus einander, die Balken zerbrechen in ihren Fugen, und das ganze schöne Gebäude sinkt in Trümmern dahin, wenn der Grund so lange unterminirt wird, bis er einsinkt. Da kann kein Gips die Theile zusammenhalten; die stärksten Riegel können den Fall nicht hindern. Nur einzelne Zimmer und Felder sieht man in dem verfallenen Grunde, die dennoch eine ganz andre Form annehmen müssen, wenn sie Theile eines neuen Gebäudes werden sollen.

Meine Meinung ist, dass ein scharfsinniger Kopf niemals etwas behaupte, wovon nicht irgend ein realer Grund in der Natur der Sache angetroffen werde, und dass gemeiniglich nur die allzugrosse Ausdehnung seiner Behauptung, oder die unrichtige Anwendung derselben, auf unschickliche Objekte den Irrthum derselben ausmache, und ich bemühe mich daher jederzeit, das Wahre und Reale, was den Behauptungen meines Gegners zum Grunde liegt, zu erforschen, und ans Licht zu bringen, wodurch ich gemeiniglich den besten Aufschluss über die Möglichkeit, wie ein solcher Irrthum entstehen konnte, erhalte.

Indem ich nun diese Grundsätze auf Hume's Behauptung anwende, und darüber nachdenke, wie ein so scharfsinniger Kopf meinen konnte, dass alle Begriffe nur individuell, und blosse Kopien sinnlicher Anschauungen und Empfindungen wären, da doch die Erfahrung selbst offenbar das Gegentheil zu lehren scheint; so finde ich vornemlich zwei Grün-

Gründe, welche einen Kopf, der alles, was bisher über die Natur der abstrakten Begriffe gesagt war, für unbefriedigend hielt, leicht verleiten konnte, diese Meinung zu setzen.

Es ist nemlich erstlich in einem gewissen Sinne allerdings wahr, dass eine jede Vorstellung individuell und durchgängig bestimmt ist, sobald man nemlich diese Prädikate nicht auf die der Vorstellung entsprechenden Gegenstände, sondern auf die Vorstellungen selbst, als Handlungen des Gemüths bezieht. Denn jede Handlung des Gemüths ist allemal ein Faktum, und als ein solches jederzeit individuell. Wenn man daher die abgezogensten und allgemeinsten Begriffe zu Gegenständen der Betrachtung macht, und blos auf das sieht, was sie selbst in sich enthalten, so sind sie als dergleichen Gemüthshandlungen allemal individuell. Aber in so fern die Vorstellungen in Beziehung auf ihre Gegenstände betrachtet werden, sind sie nicht alle individuell. Denn in diesem Sinne heissen individuelle Vorstellungen solche, die nur in einem einzigen Objekte enthalten sind, oder mit denen die Vorstellung eines einzigen Objekts unmittelbar verbunden ist. Dass es aber Vorstellungen giebt, die nicht in einem, sondern in vielen Objekten enthalten sind, lehren alle abstrakte Begriffe, und dass es sogar Vorstellungen giebt, die ohne alle Gegenstände, und nur allein als Merkmale möglicher Gegenstände, gedacht werden, lehren alle Begriffe von Dingen, die nie Gegenstände unsrer Anschauung gewesen sind,

ſind, oder es nie ſeyn können. Alle Begriffe ſind alſo zwar, ſo wie alle wirkliche Vorſtellungen, individuelle Dinge, aber nicht individuelle Vorſtellungen. Ein jedes für uns wirkliche Ding, d. h. ein ſolches, das den Sinn afficirt, oder afficiren kann, muſs durchgängig beſtimmt d. h. ein Individuum ſeyn. Nun iſt ein jeder Begriff eine ganz beſtimmte Handlung des Verſtandes, die den innern Sinn afficirt und ihm als ein Objekt vorgeſtellt wird, und als ein ſolches Objekt des innern Sinnes iſt jeder Begriff ein individuelles Ding. Aber wenn man nun die Natur dieſes Dinges in Erwägung zieht, und bedenkt, daſs ſie darinne beſteht, daſs es als eine Vorſtellung ein Objekt haben müſſe; ſo findet man leicht, daſs nicht alle Vorſtellungen auf ein, ſondern mehrere derſelben auf viele Objekte bezogen werden können, daſs alſo in dieſer Rückſicht nicht alle Vorſtellungen individuell, ſondern viele derſelben allgemein ſind. Daſs Hume und ſein Vorgänger Berkeley dieſen ſo ſichtbaren Unterſchied überſahen, kam wol daher, weil beide in ihren Unterſuchungen eine ganz falſche Vorſtellung von der Natur eines Objekts, die ebenfalls die Fehler ihrer Vorgänger veranlaſste, zum Grunde gelegt hatten. Beide hielten nemlich die Objekte oder die Dinge mit den Vorſtellungen ſelbſt für einerlei, und lieſſen ſich dadurch verleiten es für einerlei zu halten, ob man ſagte, die Vorſtellung ſei individuell, oder das Ding ſey individuell, und in dieſer Meinung findet ſich wiederum

derum theils etwas Wahres, theils etwas Falsches. Das Wahre ist, dass wir allerdings alle Objekte nur durch unsre Vorstellungen erkennen; das Falsche ist, dass sie (wenigstens Berkeley) mit Gewissheit behaupteten, die Vorstellung der Objekte hätte im Subjekte seinen Grund, oder deutlicher die Materie der Vorstellungen werde vom Subjekte eben sowol erzeugt, als ihre Form. Allein ohne uns hier schon auf den streitigen Punkt einzulassen, wie wir zur Vorstellung der Objekte gelangen, muss man doch allgemein so viel zugeben, dass wir unsre Vorstellungen von den Objekten derselben unterscheiden können, und wirklich unterscheiden. Diese Objekte mögen nun Wirkungen des Gemüths, oder einer einfliessenden dritten Kraft, oder der Dinge an sich seyn, so ist doch so viel gewiss, dass wir sie ganz genau von der Vorstellung, mit welcher wir sie uns vorstellen, unterscheiden, und dass z. E. die Wirklichkeit eines Pferdes von ganz andern Dingen abhängt, als meine Vorstellung von diesem Thiere. In dieser Rücksicht muss man also doch Objekt und Vorstellung jederzeit unterscheiden, wenn nicht die schädlichste Sprachverwirrung entstehen soll. Denn angenommen (nicht zugestanden) die Objekte würden durch das Subjekt gewirkt, und die Vorstellungen ebenfalls; so würden es doch wenigstens ganz verschiedene Wirkungen seyn, die verschiedene Namen verdienten, weil sie sich wenigstens in unsrer Vorstellung (und das ist hier alles) wesentlich unterscheiden. Es würde eine ganz willkühr-

kührliche Sprachbeftimmung feyn, wenn man alle Wirkungen des Subjekts Vorftellungen nennen wollte, gerade als wenn man alle Wirkungen des Feuers Wärme nennen wollte. Denn zwifchen den Wirkungen eines und eben deffelben Dinges kann allerdings ein wefentlicher Unterfchied ftatt finden. Und fo wäre es wenigftens denkbar (obgleich fchimärifch und grundlos), dafs die Objekte durch eben daffelbige Ding gewirkt würden, als die Vorftellungen. Aber auch in diefem Falle würden die Objekte von den Vorftellungen doch ganz und gar unterfchieden werden müffen, und es könnte mithin auch in diefem Falle allgemeine, befondere und einzelne Vorftellungen geben. Alle Beweife, fowol des Bifchoffs Berkeley, als unfers Hume, wodurch fie darthun wollen, dafs alle Begriffe individuell find, beweifen nur, dafs fie, als Objekte betrachtet, einzelne Dinge find, und der Begriff eines allgemeinen Dinges ift allerdings ein Ueberreft der fcholaftifchen Philofophie, der leicht durch eine ftrenge Auslegung für abfurd erklärt werden konnte. Aber dafs es unter individuellen Gemüthshandlungen, welche Gegenftände des innern Sinnes find, Vorftellungen giebt, welche abgefonderte Prädikate mehrerer Objekte d. h. allgemeine Begriffe, und oft bloſse Denkweifen find, ift fo wenig etwas Abfurdes, dafs es vielmehr die Erfahrung in jedem Augenblicke beftätigen kann.

Aber der zweite weit wichtigere Grund liegt gewifs darinne, weil fie die allgemeinen Begriffe als

ob-

objektive Vorstellungen nach der Voraussetzung der Gewissheit ihres obersten Grundsatzes, für unmöglich hielten, und daher freilich eher alles ergriffen, als eine Meinung zugeben wollten, die bei allem Anschein, die ihr die Erfahrung giebt, doch eine Absurdität zu enthalten schien. Es ist nemlich ein jeder allgemeine Begriff (er sey nun selbst ein empirischer oder reiner Begriff) eine Art von Erkenntniss a priori, indem durch denselben allemal gewisse Merkmale von Objekten ausgesagt werden, welche den Sinnen nicht unmittelbar gegenwärtig sind. Es wird also bei jedem Begriffe vorausgesetzt, dass die Objekte kontinuirlich existiren, dass sie ihre Natur behalten, dass sie etwas von den Impressionen Verschiedenes sind u. s. w. Nun war es Humen ganz unbegreiflich, wie sich irgend etwas von einem Objekte in seiner Abwesenheit wissen lasse. Denn er mochte nun annehmen, entweder dass die Objekte mit den Impressionen oder sinnlichen Anschauungen einerlei, oder dass sie gänzlich von ihnen verschieden wären; so war es jederzeit unbegreiflich, wie sich von denselben etwas a priori wissen liesse. Denn, sind sie Impressionen, so sind sie alle einzeln, wir müssen sie also abwarten, und können nie mit Sicherheit wissen, ob die folgenden, wie die vergangenen seyn werden. Sind sie von den Impressionen verschieden; so können wir sie doch nicht anders kennen lernen, als durch Impressionen, und sie sind also doch für uns mit diesen einerlei. Wie können wir also wis-

sen,

fen, dafs ihnen gewiffe Merkmale beftändig zukommen? Daher waren ihm allgemeine Begriffe nichts anders, als Zeichen, bei deren Vorftellung fich ähnliche, ehemals gehabte Impreffionen in der Einbildung affociiren. Dafs diefe aber in der Erfahrung wirklich fo brauchbar find, rührt, nach ihm, von der zufälligen Uebereinftimmung der Impreffionen mit den Affociationsgefetzen her. Eine ganz richtige Cenfur, wenn es wahr wäre, dafs es kein Drittes zwifchen den zwei angenommenen Sätzen gäbe, und die von uns erkannten Objekte entweder blofse Vorftellungen, oder von den Vorftellungen ganz verfchiedene Dinge feyn müfsten. Aber es giebt hier ein Drittes, welches Hume ganz überfah, und welches mit einemmale alle Schwierigkeiten hebt. Diefes Dritte ift, dafs die Vorftellung der Objekte eine gewiffe Beziehung uns ganz unbekannter Dinge auf unfer Subjekt ift, und dafs die Möglichkeit diefer Beziehungen der Objekte auf unfer Erkenntnifsvermögen allein gewiffe Befchaffenheiten von den Objekten fodert, die wir nicht erft durch ihre Impreffion auf uns, fondern aus der blofsen Betrachtung unfres Subjekts erkennen. Hierdurch kann der Widerfpruch zwifchen der gemeinen Erfahrung und den Forderungen der fpekulativen Vernunft gehoben werden; und die Meinung ift alfo die wahre. Denn, fo fagt Hume felbft*): „Wenn etwas das „einzige Mittel ift, wodurch ich Widerfprüche ver-
„eini-

*) S. 392.

„einigen kann, so erlangt dieses die gröſste Gewiſs-
„heit.“ Alle Begriffe setzen voraus, daſs die Gegenstände etwas Gemeinschaftliches, Zusammenstimmendes und Beharrliches haben. Wenn ich nun gleich nicht aus bloſser Erfahrung erkennen könnte, daſs dieses wirklich so sey, es folgte aber aus dem Begriffe der bloſsen Möglichkeit einer Beziehung der Gegenstände auf mein Erkenntniſsvermögen, so würde ich dadurch von jenen Eigenschaften, und also auch von der Zuverläſsigkeit der Begriffe eben so gewiſs seyn können, als ob es mich Erfahrung unmittelbar gelehrt hätte. Die Untersuchung über die Erkenntniſs a priori wird uns hierüber einen gröſsern Aufschluſs geben.

Vierter Abschnitt
über
den Ursprung und die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori und a posteriori.

Wir haben oben erkannt, daſs eine jede Vorstellung, folglich auch eine jede Erkenntniſs aus zwei Elementen zusammengesetzt sey, nemlich aus der Materie (dem Mannigfaltigen) und der Form (der Einheit). Nun unterscheidet sich die Erkenntniſs von der Empfindung dadurch, daſs sie sich auf ein von der Vorstellung selbst verschiedenes Etwas, welches Objekt heiſst, und der Vorstellung entspricht,

fpricht, bezieht. Wenn nun aber die Vorftellung diefes Objekts möglich feyn foll, fo mufs es felbft aus dem Mannigfaltigen und der Einheit zufammengefetzt feyn. Denn da diefes die einzigen Bedingungen der Vorftellung find, fo müffen die Objekte, welche vorgeftellt werden follen, diefen Bedingungen ebenfalls unterworfen feyn, weil fie fonft gar nicht vorgeftellt werden könnten, und ein Objekt kann alfo für uns nichts feyn, als ein gewiffes Mannigfaltige, das zu einer Einheit zufammenftimmt.

Hier ift nun der Ort, wo es begreiflich gemacht werden kann, wie gewiffe Prädikate von den Objekten allgemein und nothwendig vorhergewufst werden können, wenn man auch gleich von diefen Objekten felbft noch keine Erfahrung gehabt hat. Wir haben nemlich ein Erkenntnifsvermögen; diefes kann nur unter gewiffen Bedingungen Objekte erkennen, oder es erkennt nach gewiffen Gefetzen, die fo lange dauren als das Erkenntnifsvermögen felbft. Wenn nun die Dinge in Beziehung auf diefes Erkenntnifsvermögen erwogen werden, fo dafs fie als mögliche Objekte des Erkenntnifsvermögens gedacht werden; fo können fie felbft fchlechterdings nicht anders befchaffen feyn, als fo, dafs fie die Möglichkeit enthalten, ohne welche fie gar keine Objekte der Vorftellungen diefes Vermögens werden können. Wenn man daher das Erkenntnifsvermögen zum Objekte

der Betrachtung macht, und es in Beziehung auf die Vorstellung der Objekte überhaupt erwägt; so ergiebt sich der Grund, warum gewisse Prädikate von den Gegenständen a priori ausgesagt werden können. So erkennen wir z. E. dass wir uns nichts vorstellen können, worin nicht etwas Mannigfaltiges mit Einheit verbunden ist. Wir schliessen also hieraus mit vollkommner Gewissheit, dass in allen Dingen, die Objekte unsrer Vorstellungen werden sollen, etwas Mannigfaltiges mit Einheit verbunden angetroffen werden müsse. Die einzige Einschränkung, welche mit der Erkenntniss dieser Prädikate a priori von den Objekten verbunden werden muss, ist, dass diese Prädikate nur allein auf solche Gegenstände bezogen werden können, welche Objekte eines solchen Erkenntnissvermögens, als das unsrige ist, werden sollen. Auf alle Dinge überhaupt können wir also diese Prädikate nicht beziehen, sondern nur auf Dinge, die für uns Objekte der Erkenntniss werden können.

Aber lasset uns nun einmal untersuchen, von welcher Beschaffenheit wol diejenigen Prädikate seyn können, welche wir auf diese Art von den Gegenständen a priori erkennen! Hier ist nun sehr sichtbar, dass diese Prädikate das Mannigfaltige selbst dem Inhalte nach nicht bestimmen können, denn dieses kann nur dadurch näher erkannt werden, dass es dem Vorstellungsvermögen gegeben wird; aber das Mannigfaltige überhaupt, oder

oder die Art und Weife, wie das Gegebne vorgeftellt werden kann, mufs dennoch durch die Natur der Receptivität beftimmt feyn, und da das Erkenntnifsvermögen zugleich ein Verbindungsvermögen enthält; fo müffen die Gegenftände denen Gefetzen unterworfen feyn, ohne welche unfer Verbindungsvermögen gar nicht verbinden kann, und aus diefen Verbindungsgefetzen müffen fich alfo gewiffe Merkmale a priori von den Gegenftänden ergeben. Diefe Prädikate werden aber nichts anders feyn können, als Verbindungsweifen. Da aber die Art, wie das Mannigfaltige geordnet ift, die Form genannt wird; fo werden alle Prädikate a priori nicht die Materie, fondern die Form der Objekte betreffen. Diefe Betrachtungen laffet uns nun näher auf das menfchliche Erkenntnifsvermögen anwenden, und laffet uns dem Wege näher nachfpüren, auf welchem diefe Erkenntniffe a priori gefunden werden können.

Wir haben gefunden, dafs das menfchliche Erkenntnifsvermögen aus zwei Hauptheilen befteht, die gar nicht von einander getrennt werden können, wenn fein Wefen nicht zerftört werden foll. Diefe find das Anfchauungsvermögen und der Verftand. Beide find in der menfchlichen Natur fo vereinigt, dafs fie fich faft bei jeder Erkenntnifs beide wirkfam beweifen. Das Gefchäft der Anfchauungskraft befteht nun darinne, dafs das Mannigfaltige dadurch dem Bewufstfeyn vorgeftellt oder dafs es angefchauet wird, und das Gefchäft

des Verftandes, dafs er die Anfchauungen beurtheilt, d. h. dafs er die Verbindungen in dem Mannigfaltigen, das dem Anfchauungsvermögen gegeben ift, einfieht.

Dem Anfchauungsvermögen mufs das Mannigfaltige jederzeit gegeben werden, und daher rührt das beftimmte Mannigfaltige allemal von dem Objekte her. Denn das Objekt ift dasjenige, welches die Vorftellung unabhängig vom Vorftellungsvermögen beftimmt. Es wird aber das Mannigfaltige dadurch als gegeben vorgeftellt, dafs im Gemüthe eine Veränderung erzeugt wird, die Empfindung heifst, welche fich auf das Mannigfaltige im Objekte bezieht, und ihm entfpricht. Diefes durch die Empfindung vorgeftellte Mannigfaltige ift daher jederzeit a pofteriori gegeben, und alle Erkenntnifs, in welcher das Objekt durch die Empfindung vorgeftellt wird, ift empirifch, und eine Erkenntnifs a pofteriori, weil davon nichts gewufst werden kann, bevor der Inhalt derfelben nicht durch Empfindung gegeben ift. Aber diefes Mannigfaltige kann doch in dem Anfchauungsvermögen fchlechterdings nicht vorgeftellt werden, wenn es nicht fo geordnet ift, wie es feine Natur erfordert. Nun ift aber unfer Anfchauungsvermögen von der Befchaffenheit, dafs es alle Vorftellungen in der Zeit, und alle von den Modifikationen des Gemüths verfchiedene Objekte auch zugleich im Raume anfchauen mufs. Folglich müffen diefer Ordnung alle Gegenftände, die Objekte für fie werden

fol-

follen, unterworfen feyn. Raum und Zeit aber find nicht Qualitäten, welche durch Empfindung gegeben würden, fondern fie bedeuten nur beftimmte Möglichkeiten, wie das reale Mannigfaltige durch Empfindung gegeben wird; fie find Bedingungen, ohne welche unfre finnliche Erkenntnifs gar nicht gedacht werden kann, die wir unmittelbar erkennen, fobald wir die blofse Receptivität unfres Erkenntnifsvermögens zum Gegenftande machen, welche mit der Vorftellung diefer Receptivität fo genau verbunden find, dafs ohne fie die Vorftellung davon ganz vernichtet werden würde. Aber Raum und Zeit find nicht ein materielles Mannigfaltige, fondern nur die Art und Weife, wie die Vorftellung diefes materiellen Mannigfaltigen möglich ift. Alfo enthält die Vorftellung davon zwar ein Mannigfaltiges, aber es ift ohne alle Qualität. Der Raum ift blos eine beftimmte Art des Aufsereinanderfeyns, und die Zeit eine beftimmte Art des Nacheinanderfeyns, aber diefe Art und Weife läfst fich nicht durch Begriffe deutlich machen; fie ift uns blos durch die Natur unfrer Receptivität gegeben, und wir erkennen fie unmittelbar, wenn wir diefe betrachten, d. h. wir fchauen fie an, und unfre Vorftellungen von Raum und Zeit find Anfchauungen, und zwar reine Anfchauungen, weil das Mannigfaltige in denfelben nicht durch Empfindung in uns vorgeftellt wird. Woher es aber komme, dafs gerade Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller unfrer Anfchauungen find, ift uns fo wenig bekannt, als woher

her es kommt, daſs wir überall ein Erkenntniſsvermögen haben. Wir erkennen mit vollkommner Gewiſsheit, daſs die Natur unſres Anſchauungsvermögens ſo beſchaffen ſey, daſs wir uns vermittelſt des äuſsern Sinnes nichts vorſtellen können, wenn es nicht im Raume iſt, und, daſs wir vermittelſt des innern Sinnes uns nichts vorſtellen können, wenn es nicht in der Zeit iſt. Wir erkennen alſo den Raum und die Zeit, als die nothwendigen Bedingungen unſres Anſchauungsvermögens und können daher mit vollkommner Gewiſsheit ausſagen, daſs alle Gegenſtände, die von uns unmittelbar erkannt werden ſollen, dieſen Bedingungen gemäſs ſeyn müſſen, und es ſind alſo Raum und Zeit Vorſtellungen a priori d. h. ſie werden ſchon zum Voraus von allen Gegenſtänden unſres Anſchauungsvermögens als nothwendige Bedingungen prädicirt, weil ohne ſie gar keine ſinnliche Vorſtellung als möglich gedacht werden kann.

Aus dieſer Theorie erhellet nun, daſs alle die groſsen Schwierigkeiten, welche Hume bei der Lehre von Raum und Zeit antrifft, auf ſeiner falſchen und grundloſen Deduktion dieſer Vorſtellungen beruhen. Sein Grundſatz verführte ihn anzunehmen, daſs auch der Zeit und dem Raume Impreſſionen entſprechen müſsten, und er giebt daher Dinge, die im Raume und in der Zeit ſind, für Merkmale dieſer Vorſtellungen ſelbſt aus. Hätte er bedacht, daſs die Formen, worinne die Gegenſtände der Sinne geordnet ſind, ſich auch insbeſondere vor-

vorftellen laffen, und dafs man wenigftens die Prädikate diefer formellen Bedingungen unabhängig von den Dingen, welche der Form gemäfs geordnet find, betrachten könne, dafs es gewiffe Bedingungen giebt, ohne welche unfer Erkenntnifsvermögen gar nicht Gegenftände erkennen kann, und dafs eben um deswillen a priori beftimmt werden kann, dafs alle erkennbare Gegenftände diefen Bedingungen gemäfs feyn müffen, dafs diefe Bedingungen felbft Gegenftände unfers Erkenntnifsvermögens werden können u. f. w.; fo würden jene Schwierigkeiten fich alle von felbft gehoben haben. Denn es ift zwar wahr, dafs fich gewöhnlich zu der Vorftellung des Raums und der Zeit irgend ein Bild gefellet; aber wir wiffen auch, dafs wir von der Qualität diefes Bildes, das heifst im Grunde fo viel als von dem Bilde felbft, fo fern es ein Bild ift, gänzlich abftrahiren müffen, und dafs das Bild ein bloffer Behelf unfrer Einbildungskraft ift, um in demfelben die reinen Raum- und Zeitverhältniffe defto beffer anfchauen zu können. Denn wir haben fchon oben die Eigenfchaft unfers Erkenntnifsvermögens bemerkt, dafs die Einbildungskraft fogleich gefchäftig ift, zu den abftrakten Vorftellungen Bilder herbeizuführen, um die Realität derfelben fogleich in Concreto vorzuftellen. Aber die Qualitäten diefer Bilder felbft gehören nicht zu den Merkmalen diefer abftrakten Vorftellungen. Es darf fich daher niemand wundern, dafs er den Raum und die Zeit nicht als wirkliche Gegenftände anfchauen kann,

ohne

ohne zu gleicher Zeit durch irgend einen Sinn gegebene Gegenftände mit anzufchauen; denn die Natur diefer Gegenftände befteht eben darin, dafs fie nie als wirklich vorgeftellt werden können, aufser wenn fie etwas Reales erfüllt; aber eben, weil fie die nothwendigen Bedingungen find, unter welchen wir uns etwas Reales vorftellen können, fo können fie als folche allein betrachtet werden, und es ergeben fich aus ihrer Natur gewiffe Merkmale, die ganz unabhängig von allen denen Kräften, welche Raum und Zeit erfüllen, erkannt werden können. So erkennen wir aus der blofsen Betrachtung diefer nothwendigen Bedingungen aller finnlichen realen Vorftellungen, 1) dafs fie nicht für fich fubfiftirende reale Dinge find, fondern die blofse Art und Weife, wie die Dinge geordnet feyn müffen, wenn fie Gegenftände unfrer Sinne werden follen; alfo werden fie als blofse nothwendige Formen der realen Gegenftände gedacht, fo fern letztere finnlich follen angefchauet werden; 2) dafs fie unendlich feyn müffen. Denn unendlich heifst nichts anders, als was in keiner beftimmten Zeit und in keinem beftimmten Raume als vollendet vorgeftellt werden kann. Wenn nun Raum und Zeit felbft die letzten Bedingungen und die abfoluten Formen aller unfrer Vorftellungen und realen Gegenftände find; fo kann unmöglich eine neue Form gedacht werden, in welcher der Raum und die Zeit wären, denn fonft würden Raum und Zeit nicht die letzten Bedingungen für uns feyn. Der Begriff unendlich bezeichnet al-

fo

fo gar kein reales durch Empfindung gegebenes Prädikat, fondern ift blos ein regulativer und problematifcher Begriff, der fo wie das Wort ewig gebraucht wird. So fagt man, die Gefetze des Verftandes, der Natur u. f. w. find ewig, d. h. fo lange diefe Gegenftände dauren, müffen auch diefe Gefetze beobachtet werden. Und fo heifst auch Raum und Zeit find unendlich, nichts anders, als Raum und Zeit find die ewigen Bedingungen, unter welchen unfre Sinnlichkeit Gegenftände erkennen kann, und wir mögen alfo die Erkenntnifs der Gegenftände fo fehr erweitern, als wir immer wollen und können, fo können wir doch niemals vermittelft unfres Anfchauungsvermögens auf einen Gegenftand ftofsen, der nicht an eine oder beide Bedingungen gebunden wäre. Iede beftimmte Zeit, wenn fie auch noch fo grofs wäre, müffen wir nothwendig wiederum in der Zeit, und jeden beftimmten Raum müffen wir wiederum in dem Raume denken, d. h. Raum und Zeit find ihrer Ausdehnung nach unendlich, 2) dafs fie kontinuirlich und gleichförmig find. Denn das Kontinuirliche befteht darinne, dafs nichts Fremdartiges das Mannigfaltige unterbricht. Nun find Raum und Zeit die Formen aller finnlichen Gegenftände, folglich ift es unmöglich, dafs irgend ein finnlicher Gegenftand follte angetroffen werden, der nicht im Raume und in der Zeit wäre. Zeit und Raum find alfo allenthalben und fie können durch nichts unterbrochen werden, d. h. fie find kontinuirlich, und da

alle

alle Theile der Zeit Zeiten und alle Theile des Raums Räume, folglich von einerlei Natur sind, so sind sie auch gleichförmig. 3) Dafs sie ins Unendliche theilbar sind. Die unendliche Theilbarkeit der Zeit und des Raums hat nach unsrer Theorie gar keine Schwierigkeiten. Denn es ist hier gar nicht von einer physischen Theilung, d. i. von einer wirklichen Trennung und Scheidung in diskrete Gröfsen die Rede, sondern blos von einer metaphysischen Theilbarkeit, und man will damit nur so viel sagen, als: es läfst sich kein Raum denken, oder angeben, in welchem nicht noch Räume und keine Zeit, in welcher nicht noch Zeiten gedacht werden könnten. Denn dieses fliefst aus der Natur des Raums und der Zeit, weil jener ein Aufser- und Nebeneinanderseyn, diese aber ein Nacheinanderseyn ist. Wenn man also einen Raum oder eine Zeit setzen wollte, in welchen keine Theile mehr anzutreffen wären, so würde dieses der Natur der Zeit und des Raums widersprechen, und daher ist beides absurd und unmöglich. Wenn wir aber sagen, Raum und Zeit seyn ins Unendliche theilbar, so sagen wir nicht, sie seyen aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt, sondern nur, dafs uns vermöge unsrer Natur kein Raum und keine Zeit vorkommen könne, in welchem sich nicht wiederum Räume und Zeiten unterscheiden liefsen. Raum und Zeit sind uns nicht als Dinge an sich, sondern nur als nothwendige Bedingungen aller sinnlichen Anschauungen, mithin

als

als Vorftellungen a priori gegeben. Von folchen Vorftellungen aber können wir nicht fagen, dafs fie fich nothwendig bei dem Einfachen endigen müfsten, wenn fie etwas Zufammengefetztes vorftellten. Denn es kann gar wohl der Fall feyn, wie er es hier wirklich ift, dafs gerade die Natur und das Wefen diefer Vorftellungen in dem Zufammengefetzten beftehe, und dafs daher das Einfache geradezu als Beftandtheil ausgefchloffen wird; fo wie diefes z. E. wirklich bei allen Gegenftänden, des äufsern Sinnes der Fall ift, als welche unter keiner Bedingung etwas Abfoluteinfaches vorftellen können, und für die alfo alle Gegenftände nothwendigerweife theilbar feyn müffen. Raum und Zeit werden von uns gar nicht als Dinge erkannt, die an und für fich exiftirten, fondern als blofse Bedingungen, denen alle finnliche Gegenftände überhaupt gemäfs feyn müffen. Ob der Grund diefer Bedingungen in dem Einfachen zu fuchen fey, und worinne diefer Grund beftehe, wiffen wir nicht; wir wiffen nur fo viel mit Gewifsheit, dafs die Bedingungen felbft jederzeit ein Mannigfaltiges, folglich ein Zufammengefetztes enthalten. Was ins Unendliche theilbar ift, befteht darum nicht aus unendlich vielen Theilen, denn das letztere führt auf ein Abfurdum hin, und fetzt voraus, dafs ein Ganzes mit allen feinen Bedingungen zugleich gegeben und doch auch nicht gegeben fey, gegeben, weil es ganz ift; nicht gegeben, weil das Unendliche in keiner Zeit gegeben werden kann. Aber wenn man fagt, es

fey

sey etwas ins Unendliche theilbar, so will man zu verstehen geben, dass ein nothwendiges Hinderniss im Wege stehe, ja, dass es ganz unmöglich sey in irgend einer Zeit auf die absolut letzten Bedingungen zu stossen. So haben wir mit dem Satze, dass Zeit und Raum die letzten Bedingungen sind, unter welchen wir Gegenstände erkennen können, auch zugleich eingeräumt, dass wir nie Gründe davon entdecken können, die noch über diese Bedingungen hinaus reichen, und da nun das Wesen und die Natur dieser Vorstellungen darinne besteht, dass sie ein Mannigfaltiges enthalten; so können wir vermöge dieser nothwendigen Einschränkung unsres Anschauungsvermögens vermittelst desselben nie über das Zusammengesetzte hinaus, und also mit allem Rechte sagen, dass ihre Theilung in keiner Zeit vollendet werden könne, d. h., dass sie ins Unendliche theilbar seyen. Wollte ich die Frage untersuchen, welches denn nun die letzten und absoluten Gründe der Vorstellungen von Raum und Zeit wären; so fürchte ich, ich möchte mich in dem Labyrinthe der metaphysischen Hirngespinste verirren, da die Frage mit der: wie ist die Sinnlichkeit und ihre Vorstellungsart möglich? einerlei ist, und da ich von der Unmöglichkeit diese Frage zu beantworten, überzeugt zu seyn glaube.

So fallen also alle Widersprüche, die Hume in dem Begriffe der unendlichen Theilbarkeit anzutreffen vermeinte, weg, und sie treffen nur diejenigen, welche behaupten, dass Raum und Zeit wirkliche

liche, für ſich beſtehende, aus einer unendlichen Anzahl (die ſchon an und für ſich ein Widerſpruch iſt) von Theilen zuſammengeſetzte Dinge ſind. Hume muſste bei der Theorie des Raums und der Zeit, durch ſeinen Grundſatz, der eine empiriſche Ableitung erforderte, nothwendig irre geführt werden. Durch ihn wurde er verleitet, die mathematiſchen Demonſtrationen für Sophiſtereien zu erklären, ja ſeinem Grundſatze, meinte er, müſsten alle Erfahrungen ſelbſt das Anſehen der ganzen Mathematik, und aller übrigen Wiſſenſchaften aufgeopfert werden. Ihm gefiel das Laviren nicht, womit diejenigen, die ſich eben dieſem Winde überlieſsen, ihr Haab und Gut zu retten ſuchten. Er war kühn genug, ſich dem Sturme ſeines Grundſatzes ganz und gar zu überliefern, und die Wirkungen deſſelben Jedermann ſehen zu laſſen; ja er fürchtete ſich nicht, das Reich der Wiſſenſchaften durch ſeinen Angriff ſelbſt zu verwüſten, ſollten auch ſeine eignen Beſitzungen ſelbſt mit zu Grunde gehen. Aber wir haben nun geſehen, daſs Hume's Grundſatz, als ob alle Vorſtellungen von einzelnen Gegenſtänden der Erfahrung abgezogen, mithin a poſteriori wären, falſch iſt; wir haben ihm ein Faktum entgegen geſtellt, welches ſeinen Grundſatz geradezu umwirft, nemlich die Erkenntniſs von Raum und Zeit, da wir a priori wiſſen, daſs alle ſinnliche Gegenſtände nothwendigerweiſe dieſen Bedingungen unterworfen ſeyn müſſen, und wir haben zugleich die Art und Weiſe erklärt, wie

dieſe

diese Erkenntniss a priori möglich sey, nemlich dadurch, dass wir diese Vorstellungen nur auf Gegenstände unsres Anschauungsvermögens beziehen. Unser Beweis ruhete auf folgenden Momenten: Wenn unser Anschauungsvermögen Vorstellungen von Gegenständen erhalten soll, so müssen diese Gegenstände so beschaffen seyn, dass sie dasselbe afficiren, und in ihm vorgestellt werden können; nun ist aber unser Anschauungsvermögen von der Beschaffenheit, dass dem äussern Sinne nichts vorgestellt werden kann, als was im Raume ist, und dem innern Sinne nichts, als was in der Zeit ist; folglich müssen alle Gegenstände des innern Sinnes in der Zeit und alle Gegenstände des äussern Sinnes im Raume und (weil diese auch allemal Gegenstände des innern Sinnes werden müssen) in der Zeit seyn. Da nun der Raum die allgemeine Bedingung aller äussern, und die Zeit die allgemeine Bedingung aller sinnlichen Gegenstände überhaupt ist, so müssen auch beide Vorstellungen in den Gegenständen der Sinne anzutreffen seyn, (ob sie gleich mit den Sinnen selbst nicht zu empfinden sind) und die Vorstellungen davon müssen sich von ihnen abziehen lassen. Denn wenn man von allem Mannigfaltigen abstrahirt, was der Empfindung entspricht, so bleibt doch noch die Vorstellung des Neben- und Nacheinanderseyns übrig, und wird als die nothwendige Bedingung aller sinnlichen Anschauungen gedacht. Obgleich alle Eigenschaften der Körper andre Eigenschaften seyn könnten, so ist doch der Raum etwas Unveränderli-

ches

ches, das immer zum Grunde gelegt werden mufs; und wenn gleich ganz andre Empfindungen eine Zeit erfüllen könnten, fo müffen fie doch eine Zeit erfüllen, wenn fie Vorftellungen werden follen. Daher ift es auch begreiflich, weshalb wir mit Gewifsheit wiffen können, dafs der Raum nicht mehr und nicht weniger als drei, und die Zeit nicht mehr als eine Dimenfion haben. Denn hätten fie davon mehr, fo müfsten diefelben, da fie nothwendige Bedingungen jeder Anfchauung find, auch in jeder Anfchauung angetroffen werden. Aus allem diefem alfo, dafs wir diefe Vorftellungen fo genau und vollftändig kennen, dafs es unmöglich ift, dafs wir fie durch Empfindung haben können, (weil fie gar nichts Reales enthalten) dafs fie endlich allgemein und nothwendig find, wiffen wir mit Zuverläffigkeit, dafs die Vorftellungen von Raum und Zeit Vorftellungen a priori, und zwar weil fie unmittelbar ein Mannigfaltiges, das dennoch an fich keine Realität hat, und keiner Empfindung entfpricht, vorftellen, reine Anfchauungen a priori find.

Hiedurch ift nun denen, welche auf dem Schiffe des Skepticifmus einen neuen Anfall auf das Land der Wahrheit nach Humifcher Weife thun wollten, ein ftarker Felfen entgegen geftellt, der leicht eine Urfache werden kann, dafs fie anftatt das Land zu erfchüttern, ihren eignen Nachen zertrümmern.

Allein die Erkenntniffe a priori find noch nicht erfchöpft. Denn unfer Erkenntnifsvermögen befteht, fo wie jedes Vorftellungsvermögen überhaupt,

haupt, nicht blos aus einer Receptivität, sondern hat auch eine bestimmte Spontaneität, oder ein gewisses Verbindungsvermögen. Nun kann man auf dieselbige Weise, wie man aus der Beschaffenheit der Receptivität auf gewisse bestimmte Eigenschaften in denjenigen Objekten schliessen konnte, welche die Receptivität afficiren sollen; so kann man auch aus der blossen Betrachtung der reinen Spontaneität auf die Beschaffenheiten in den Objekten schliessen, ohne welche sie gar nicht durch die Spontaneität vorgestellt werden können, ohne durch Erfahrung diese Eigenschaften von allen einzelnen Objekten erkannt zu haben. So kann ich aus der blossen Betrachtung der Natur des thierischen Erkenntnissvermögens von allen Objekten, welche von ihnen sollen vorgestellt werden, mit Gewissheit a priori wissen, dass in ihnen sämmtlich Mannigfaltigkeit und Einheit angetroffen werden müssen. Denn ohne im Raume und in der Zeit zu seyn, können sie nicht von der Receptivität, und ohne Einheit zu haben, können sie nicht von der Spontaneität vorgestellt werden. Also muss beides in allen sinnlichen Objekten jederzeit vereiniget vorgestellt werden. Nehmen wir nun die besondere Spontaneität in der menschlichen Natur, welche Verstand heisst; so ist diese ebenfalls ein Vermögen, welche nichts ist, so bald man nicht annimmt, dass es gewisse Gegenstände giebt, die von ihm verbunden werden, oder über welche der Verstand urtheilt. Und es lässt sich daher mit vollkommner Sicherheit

schlie-

ſchlieſsen, daſs die Dinge, welche Objekte unſrer Beurtheilung werden ſollen, ſo beſchaffen ſeyn müſſen, daſs es auch möglich iſt, Urtheile über ſie zu fällen. Nun erkennen wir gewiſſe Geſetze im Verſtande, nach denen er nothwendig verknüpft, und mit deren Aufhebung die ganze Natur unſres Verſtandes zu Grunde gehen würde. Dieſen Geſetzen müſſen alſo auch alle Gegenſtände der menſchlichen Beurtheilung gemäſs ſeyn, und es iſt daher möglich, daſs wir dieſe Eigenſchaften der Objekte a priori von der Erfahrung ganz unabhängig wiſſen können. So kann ich mit vollkommner Gewiſsheit wiſſen, daſs mir nie ein von mir und meinen eignen Verändrungen verſchiedenes Ding vorkommen kann, das nicht im Raume exiſtirte, in welchem nichts Mannigfaltiges angetroffen würde, welches nicht zu einer Einheit zuſammenſtimmte, in welchem nicht etwas Beharrliches wäre u. ſ. w. Alles dieſes weiſs ich a priori, ohne von allen dieſen Gegenſtänden irgend etwas erfahren zu haben. Freilich ſind alle dieſe Merkmale a priori, welche mir die Natur des Verſtandes anbietet, keine durch das Gegebene beſtimmten Qualitäten, ſie haben keinen Inhalt, ſondern ſie betreffen nur die Art und Weiſe, wie die Gegenſtände verknüpft ſeyn müſſen. Daſs mir irgend ein Gegenſtand grün erſcheinen, daſs er Blätter, Zweige, Nahrungsſaft haben, etwas Brennbares und ſo weiter enthalten müſſe, kann ich nicht a priori wiſſen, daſs aber ein ſolcher Gegenſtand, wenn er mir durch

meine äussere Sinne gegeben, und durch meinen Verstand erkannt werden soll, dass er alsdenn im Raume seyn, dass er ein gewisses Mannigfaltige, das zu Einem zusammenstimmt (eine Grösse) eine oder mehrere Kräfte, die auf die Sinne wirken (Realitäten) u. s. w. enthalten müsse, kann ich mit vollkommner Gewissheit a priori wissen. Es würde hier zu weitläuftig seyn, diese Erkenntnisse a priori vollständig auseinandersetzen oder auch nur aufzählen zu wollen, besonders da dieses schon von Kant mit so unerreichbarem Tiefsinn geschehen ist, und mehrere Versuche da sind, worinne man sich bemühet hat, die Deduktion dieser Erkenntnisse a priori deutlich zu machen. Hier ist es schon genug ihre Möglichkeit und Wirklichkeit bewiesen zu haben. Denn wenn nur ein einziges Urtheil a priori erwiesen ist, so fällt schon der Humische Grundsatz und mit ihm das ganze System. Nun haben wir die Art und Weise, wie eine solche Erkenntniss a priori von den Gegenständen möglich ist, sehr deutlich gezeigt; es ist ferner gewiss, dass wir alle unsre Wissenschaft auf dergleichen Urtheile a priori zuletzt gründen, und der Grund, weshalb man diese Gültigkeit der Urtheile a priori verwarf, war kein anderer, als weil man sie für unmöglich hielt. Nun haben wir in dem Vorigen ihre Möglichkeit dargethan, folglich fällt dieser Grund ganz weg. Ja es kann überdem auf keine andre Art die Möglichkeit der Erkenntnisse a priori eingesehen werden, wie in dem

dem Folgenden noch erhellen wird, und daher ſchlieſsen wir, daſs, wenn ſie wirklich ſind, ſie nur auf dieſe Art wirklich ſeyn können.

Aber laſst uns nun, unſerm Vorſatze gemäſs, unterſuchen, woher es kömmt, daſs die Stimme für den empiriſchen Urſprung aller Erkenntniſſe ſo gemein geworden iſt. Hier bemerke ich nun 1. daſs man ſein Augenmerk bei der Unterſuchung über den Urſprung der Erkenntniſs nur immer auf den Inhalt oder die Materie derſelben gerichtet, daſs man aber auf die Form oder auf die bloſse Verbindung der Materie gar wenig Rückſicht genommen hat, indem beide Theile, wenn man ſie ja unterſchied, doch für völlig gleichartig anſah. Nun iſt es aber ganz richtig, daſs alle Materie der Erkenntniſs a poſteriori gegeben werden muſs, und alſo der Urſprung der Erkenntniſs ihrem beſtimmten Inhalte nach jederzeit empiriſch iſt. So lange man alſo über den Urſprung des Inhalts unſrer Erkenntniſs ſtritt, hatten diejenigen Recht, welche behaupteten, daſs wir nur a poſteriori, durch Empfindung reale Objekte kennen lernten. Dieſe Meinung iſt überdem ſo leicht begreiflich zu machen, ſie iſt der Natur der Sache ſo gemäſs, daſs man wohl einſieht, wie dieſe Meinung ſo leicht Eingang und Beifall gefunden hat. Die Menſchen geben überdem mehr auf dasjenige Acht, was auſser ihnen vorgeht, als was in ihnen ſelbſt liegt, und ſind zufrieden, wenn ſie nur die Möglichkeit einiger Beſtandtheile einſehen. Denn dieſes macht ſie

geneigt, die übrigen schon a priori für Dinge von gleicher Natur zu halten, und so schlossen sie nach einer sehr gewöhnlichen Analogie: Weil viele Bestandtheile unsrer Erkenntnisse ihren Ursprung a posteriori haben, so werden sie auch alle aus dieser Quelle kommen. Allein es ergiebt sich bald, dass dieses nicht möglich ist, sobald man eine Deduktion aller Bestandtheile unsrer Erkenntnisse versucht. Denn da findet sich, dass einige Theile als absolutnothwendig und allgemein gedacht werden, welche Merkmale schlechterdings keine Ableitung a posteriori zulassen, weil Erfahrung niemals einer Erkenntniss, Nothwendigkeit und Allgemeinheit ertheilen kann, indem es gar keine Merkmale sind, die einer Empfindung entsprechen können. Da man nun den Grundsatz als ausgemacht ansahe, dass die Erkenntniss ganz aus der Erfahrung abstammen müsste, so leugnete man entweder die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnisse, oder welches eben so viel ist, man fand den Grund dieser Vorstellungen in gewissen subjektiven Gemüthsbeschaffenheiten und äusseren Umständen der Gewohnheit, Erziehung u. s. w., wodurch denn diese Eigenschaften nicht objektive Beschaffenheiten unsrer Gegenstände, sondern blosse Einbildungen seyn, folglich gar nicht zu den Erkenntnissen gerechnet werden durften. Denn Erkenntnisse müssen allemal Merkmale der Objekte enthalten. Da aber in dem Vorigen gezeigt worden ist, dass jede Erkenntniss aus Materie und

Form

Form beſteht, und daſs nur aus der Vereinigung beider, Erkenntniſs entſtehen könne; ſo iſt immer noch möglich, daſs die Form dasjenige enthalte, was in der Erkenntniſs a priori iſt, d. h. das Nothwendige und Allgemeine. Alle berühmte Vertheidiger der Erkenntniſſe a priori (und es hat niemals an ſolchen gefehlt) haben auch immer nur auf die formellen Sätze gezielt, wiewol es Niemanden gelungen iſt, ſie vollſtändig anzugeben, und ihre Quelle und Gültigkeit befriedigend darzuthun; wenn man Kants Verſuche dieſen Vorzug nicht einräumen will. Plato ſchien keine andere Auskunft zu wiſſen, als ihnen durch einen Mythos einen Urſprung anzudichten, und ſie durch die Wiedererinnerung aus einem beſſern Zuſtande, oder gar durch die Einflüſſe der Gottheit in die menſchliche Seele zu bringen. Es war nicht viel beſſer, wenn Karteſius behauptete, daſs uns gewiſſe Grundwahrheiten angebohren würden; und wenn gleich Leibnitz vermittelſt ſeiner Hypotheſe der vorherbeſtimmten Harmonie eine ſcharfſinnigere Erklärung gab, ſo ſcheint ſie doch weder befriedigender, noch gründlicher zu ſeyn, als die ſeiner Vorgänger. Durch dieſe vergeblichen Unternehmungen ſo groſser Männer hielt ſich Hume um ſo mehr berechtiget, alle Erkenntniſſe a priori zu verwerfen. Denn wenn wir jene allgemeinen Sätze auf eine ſo unbekannte Art erhalten, wie können wir überzeugt werden, daſs ſie auch von den Objekten gelten, da wir die Objekte ſelbſt blos durch Erfah-

fahrung erkennen, die einzeln und nach und nach geschieht, und unaufhörlich neue Prädikate der Objekte lehrt? Dieser Haupteinwurf gegen die Erkenntnisse a priori ist nun von uns dadurch, wie es scheint, gänzlich gehoben, dass man gezeigt hat, die Form müsse nothwendigerweise aus der Natur desjenigen Erkenntnissvermögens, für welches die Dinge Objekte sind, erkannt werden können, weil die Dinge vorgestellt werden, folglich auch die Form haben müssen, ohne welche sie gar nicht vorgestellt werden können. Daher konnten wir mit Sicherheit schliessen, dass alle Objekte unsrer Erkenntniss diejenigen Eigenschaften haben müssen, welche unser Anschauungsvermögen und unser Verstand von ihnen fordert.

2. Hat man oft eine unrichtige Vorstellung von den Erkenntnissen a priori gehabt, indem man Erkenntnisse darunter verstand, die gar nicht durch Nachdenken erworben, sondern die auch in der rohesten Menschennatur liegen, und von ihr erkannt werden müssten. Gegen das Daseyn solcher Erkenntnisse musste man sich freilich sträuben, und man hatte ein vollkommnes Recht sie zu verwerfen. Man liess sich hierdurch leicht verführen, weil dieser Begriff der Erkenntnisse a priori absurd war, diese Art der Erkenntnisse selbst zu verwerfen, und also zu der, wie es schien, nur noch einzig möglichen Quelle überzugehen, d. h. sie sämtlich aus der Erfahrung abzuleiten. Allein der Begriff der Erkenntnisse a priori hat, wie wir gezeigt haben,

einen

einen noch andern und wahren Sinn, und deutet blos folche Erkenntniffe an, welche Prädikate von Dingen ausfagen, ohne dafs wir diefe Dinge felbft durch Erfahrung erkannt haben, wir mögen übrigens zur Erkenntnifs derfelben gelangen wenn und wie wir wollen. Dafs aber diefes ein realer Begriff fey, ift in dem Vorigen hinlänglich gezeigt worden.

3. Man hat die Erkenntniffe a priori im wahren Sinne felbft für unmöglich gehalten, weil man nicht begreifen konnte, wie man Prädikate von Dingen wiffen könnte, wenn man fchlechterdings auf keine Art Erfahrung von denfelben gehabt hätte, und daher erklärte man lieber dergleichen Erkenntniffe für Einbildungen und leitete fie fämmtlich a pofteriori ab. So lange man nun dergleichen Prädikate auf alle Objekte überhaupt bezog, hatte diefes feine Richtigkeit; fo bald man aber die Objekte blos in Beziehung auf unfer Erkenntnifsvermögen erwägt; fo begreift man leicht, wie Merkmale a priori von diefer beftimmten Gattung von Objekten gewufst werden können.

4. Man hat bisweilen geglaubt, man wolle unter reinen Erkenntniffen a priori folche verftehen, wozu gar keine Beobachtung erfordert werde, und die ganz ohne die Sinne vorgeftellt werden, und alle Erkenntniffe, die in den Sinnen vorgeftellt und durch Abfonderung erkannt find, hat man Erkenntniffe a pofteriori genannt. In diefem Sinne

Sinne müssen freilich alle Erkenntnisse a posteriori seyn, und es würde absurd seyn, wenn man dergleichen Erkenntnisse vertheidigen wollte. Allein da nun der Begriff derselben bestimmter ist, so wird man keine Schwierigkeit mehr finden, sie zuzulassen. Rein heissen nemlich die Erkenntnisse nur dann, wenn ihr Inhalt keine sinnliche Empfindung verursachen kann. Von dieser Art sind alle Vorstellungen, wodurch die blosse Form, d. i. die blosse Art der Verbindung von etwas Unbestimmten gedacht wird. So enthält der Begriff der Ursache, die Vorstellung der Zeit und viele andre schlechterdings nichts, was einer Empfindung entspräche, und sie heissen deshalb rein. Die Vorstellung dieser Erkenntnisse selbst aber, und die Beziehung derselben auf Objekte überhaupt, ist eine Handlung, wodurch mein innerer Sinn afficirt und die Bedeutung meiner Vorstellungen vor mein Bewufstseyn gebracht wird. Allein diese Handlung ist ja nicht der Inhalt der Vorstellungen. Dieser ist durch die Natur meines Erkenntnifsvermögens, das ich abgesondert, in Begriffen betrachtet, habe, bestimmt gegeben. Sodann ist auch zu merken, dass wir alle diese Erkenntnisse durch die Beobachtung des menschlichen Erkenntnifsvermögens erlangen, und dass uns dieses freilich, wie jeder Gegenstand der Natur, gegeben ist. Aber indem wir dieses Erkenntnifsvermögen mit dem blossen Begriffe von Gegenständen für dasselbige im Verhältnifs denken, so ergeben sich eine Menge Prädikate von diesen Gegen-

genftänden, die wir unabhängig von der empirifchen Einwirkung der Gegenftände erkennen, und die blos die Art und Weife betreffen, wie diefe Gegenftände geordnet feyn müffen, wenn fie von uns erkannt werden follen. Diefe Prädikate heifsen fodann rein, weil ihrem Inhalte nichts in der Empfindung entfpricht, (ob fie gleich als Handlungen des Gemüths im innern Sinne vorgeftellt find) und a priori, weil fie mit Gewifsheit auf Gegenftände bezogen werden, die wir nie erfahren haben, auch wohl nie erfahren werden. Alfo fehen wir, dafs das Empirifche und das Reine nur immer auf den Inhalt der Vorftellungen geht, und dafs fie übrigens als Gemüthshandlungen alle im innern Sinne vorgeftellt werden. Einige aber enthalten einen Stoff, der blos aus der Natur des Erkenntnifsvermögens genommen ift, eine Verbindungsweife, die aber auf Objekte bezogen wird, weshalb fie auch Erkenntnifs heifst; der Stoff anderer Vorftellungen aber ift durch Einwirkungen auf die Sinne beftimmt; und deshalb heifsen letztere empirifch und a pofteriori, erftere aber rein und a priori.

Wenn man die Beifpiele der Vorftellungen erwägt, welche Hume anführt, um darin zu zeigen, dafs fie a pofteriori entfprungen feyn, fo wird man finden, dafs er nur folche Vorftellungen gewählt hat, die einen beftimmten Inhalt haben, und ein reales individuelles Objekt bezeichnen, dafs er alfo immer nur Vorftellungen, nie die Elemente oder letzten Grundbeftandtheile der Vorftellungen erwog.

Denn

Denn wenn wir uns gleich alles vermittelſt der Vorſtellungen vorſtellen müſſen, ſo ſind doch nicht alle Objekte der Vorſtellungen wiederum Vorſtellungen; denn Körper, und die in uns wirkenden Kräfte ſind keine Vorſtellungen, ſondern reale Objekte derſelben. Und ſo können auch die Elemente der Erkenntniſs geſchieden, und beſonders zum Objekte der Vorſtellungen gemacht werden. Sobald man nun die bloſse Form als einen nothwendigen Beſtandtheil aller Vorſtellungen zum Objekte macht, ſo ergeben ſich aus derſelben gewiſſe Prädikate a priori, die zwar nie an und für ſich ſelbſt exiſtiren, die aber doch als reale Beſtandtheile aller wirklichen objektiven Erkenntniſſe auch in den Gegenſtänden unſrer Erkenntniſſe augetroffen werden müſſen.

Das was aber a priori erkannt wird, wird nicht gerade von allen, ſondern von den wenigſten erkannt. Daſs aber dennoch alle Menſchen dieſen Geſetzen a priori gemäſs erkennen, iſt ſehr begreiflich, wenn man bedenkt, daſs es diejenigen Geſetze ſind, ohne welche das Erkenntniſsvermögen gar nichts erkennt, und daſs ſie alſo daſſelbige nöthigen und zwingen, ihnen gemäſs alle Erkenntniſſe zu ordnen. Daher erkennen alle ſinnliche Weſen im Raume und in der Zeit, ob ſie gleich dieſe Formen ſich nicht abgeſondert als nothwendig vorſtellen; alle Menſchen raiſonniren nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen, ob ſie gleich dieſes Geſetz in ſeiner Allgemeinheit weder denken noch

noch ſeine Gültigkeit erweiſen können. Dieſe Formen und Geſetze wirken freilich, wie Inſtinkte in der menſchlichen Natur. Aber die Vernunft ſoll einen Grund von der Gültigkeit dieſer Geſetze angeben, und ihre Anwendung zu ihrer eignen Befriedigung rechtfertigen. Nun iſt es zwar wahr, daſs, wenn gleich die Vernunft einen falſchen Grund von dieſen Geſetzen angiebt, ihre Wirkungen dennoch erfolgen. Aber es giebt gewiſſe Ideen von Gegenſtänden, deren Realität und Beſchaffenheit nur allein durch die Einſicht in die Natur dieſer Grundſätze ausgemacht werden kann, und um dieſer willen iſt es nöthig, ihre Gültigkeit durch Vernunftgründe zu beweiſen. Falſche Gründe werden alſo die Wirkſamkeit dieſer Geſetze zwar nicht aufheben, indem wir doch alle reale Erkenntniſs durch ſie erlangen, aber wir werden die Gründe dieſer realen Erkenntniſſe nicht verſtehen, und über die Natur unſrer Erkenntniſſe, über die wir doch einmal urtheilen, falſch urtheilen. Mithin liegt hierin eine Quelle zu Irrthümern, die nur dadurch verſtopft werden kann, daſs der Umfang dieſer Geſetze, und die Art ihrer Anwendung genau beſtimmt wird.

Hieraus ſiehet man nun, daſs es zwar ſeine Richtigkeit hat, was Hume an mehrern Orten ſagt, daſs die Wirkſamkeit dieſer Geſetze nicht allein von der vernünftigen Erkenntniſs derſelben abhange. Denn auch der Vernunft ſind gewiſſe Geſetze gegeben, nach der ſie erkennen muſs,

ſo-

ſo bald ſie ſchlieſst oder denkt, wenn ſie gleich noch nicht einen ſo hohen Grad der Vollkommenheit erreicht hat, daſs ſie ihre eignen Geſetze ſich ſelbſt vorſtellen und ihre Gültigkeit durch Gründe beweiſen kann. Aber es giebt gewiſſe andere Erkenntniſſe, die von der Einſicht dieſer Geſetze und ihrer Gründe abhängen, und deren Wahrheit, ohne die richtige Vorſtellung der letztern ſchlechterdings nicht erforſcht werden kann. Dergleichen ſind alle metaphyſiche Fragen: ob ein Gott und eine Vorſehung, eine Unſterblichkeit u. ſ. w. ſey. Dieſe Gegenſtände ſind uns wichtig, und ſo wichtig uns dieſe ſind, ſo wichtig müſſen uns auch die Unterſuchungen über die Natur der Erkenntniſſe a priori ſeyn. Denn ohne dieſe genau erforſcht zu haben, läſst ſich ſchlechterdings nicht mit Gewiſsheit beſtimmen, ob jene Gegenſtände blos in der Einbildung ihren Grund haben, oder ob vernünftige Gründe für ihre Realität angetroffen werden.

Vier-

Vierter Verſuch.

Von den verſchiedenen Arten der Erkenntniſſe ihrem Inhalte nach und der Gewiſsheit derſelben.

Wir haben bisher den Urſprung der Erkenntniſs erwogen, und im Allgemeinen ſowol die Elemente aufgeſucht, woraus alle Erkenntniſſe zuſammengeſetzt ſind, als auch die Quellen des Inhalts unſrer Erkenntniſs angegeben, nach welchen ſie entweder a priori oder a poſteriori war, je nachdem die Prädikate, welche auf Objekte bezogen werden, entweder vor der empiriſchen Anſchauung des Objekts, oder erſt durch dieſelbe erkannt werden. Jetzt wollen wir unſre Aufmerkſamkeit auf den verſchiedenen Inhalt der Erkenntniſſe und auf die Art und Weiſe richten, wie wir dazu gelangen. Vielleicht laſſen ſich aus dieſer Betrachtung Bemerkungen ziehen, welche die verſchiedenen Arten der Gewiſsheit und die mannigfaltigen Grade des Beifalls erklären.

Wir haben oben geſehen, daſs der weſentliche Charakter der Erkenntniſs darinne beſtehet, daſs die Vorſtellung auf ein beſtimmtes Objekt bezogen wird, d. h. daſs ſowol die Form als die Materie der Vorſtellung als in einem von der Vorſtellung ſelbſt ver-

verfchiedenem Objekte enthalten, oder mit den realen Merkmalen deffelben identifch gedacht wird. Wenn wir fagen, wir haben gewiffe Erkenntniffe von dem Körper, dem Menfchen, der Seele, der Gottheit u. f. w., fo wollen wir nichts anders fagen, als wir ftellen uns gewiffe Merkmale vor, die mit gewiffen realen Merkmalen in den Gegenftänden einerlei find. Diefe Objekte mögen nun felbft wiederum Vorftellungen feyn oder nicht, fo find fie doch von denen Vorftellungen, wodurch fie vorgeftellt werden, verfchieden, und eine Erkenntnifs mufs alfo, wenn fie möglich feyn foll, jederzeit ein Objekt haben. Bisher haben wir die Erkenntniffe blos als Handlungen des Gemüths erwogen, und haben gefehen, dafs vermöge der Natur des Erkenntnifsvermögens ein gewiffes Mannigfaltiges und eine Einheit dazu erfodert wird, um Erkenntnifs möglich zu machen. Allein beides ift nichts als eine allgemeine Foderung, die aus der Natur des Vorftellungsvermögens fliefst; foll nun eine konkrete Erkenntnifs zu Stande kommen, fo mufs diefes Mannigfaltige und diefe Einheit in der Vorftellung durch das Objekt beftimmt, und durch die Einwirkung des Objekts auf das Erkenntnifsvermögen eine wirkliche Erkenntnifs erzeugt werden. Denn in aller Erkenntnifs müffen die Vorftellungen von ihren Objekten beftimmt feyn, letztere mögen übrigens ihren Grund haben, wo man will. Nun kann man zwar im Allgemeinen einige Prädikate, die zur Möglichkeit der Vorftellung der Ob-

jekte

jekte gehören, aus der Natur des Erkenntnifsvermögens erkennen, aber diefe betreffen doch nur die Art und Weife ihres Dafeyns überhaupt, welche ebenfalls durch das Objekt felbft, obgleich jenen allgemeinen Gefetzen gemäfs, beftimmt wird. So wiffen wir zwar a priori, dafs ein Gegenftand unfrer äufsern Sinne und unfers Verftandes im Raume feyn müffe, dafs er ein Mannigfaltiges, das zur Einheit zufammenftimmt, enthalten, dafs diefes Mannigfaltige mit einer Qualität verfehen feyn müffe u. f. w. Aber wie grofs der Raum fey, den das Objekt erfüllen werde, wie viele Theile fich in demfelben unterfcheiden laffen, auf welche befondern Sinne und mit welchem beftimmten Grade von Kraft feine Qualitäten wirken werden, was es für Urfachen und Wirkungen begleiten u. f. w., von alle dem läfst fich nichts a priori wiffen, fondern es werden alle diefe Umftände durch das Objekt felbft a pofteriori beftimmt. Alfo nicht nur die materiellen Befchaffenheiten, fondern auch die formellen, in fo fern fie erft durch jene beftimmt werden müffen, können nur a pofteriori erkannt werden. Ich kann fo wenig a priori wiffen, ob die Erde die Geftalt einer Kugel habe, wie grofs ihr Flächen- und Kubikinhalt fey, als ich es wiffen kann, welche Metalle, Steine, Gewäffer u. f. w. fie in fich enthalte. Beides mufs ich erft durch Erfahrung lernen. Dafs aber die Erde, wenn es ein folches Ding giebt, überhaupt im Raume feyn, dafs fie eine Gröffe, Realität u. f. w. haben müffe,

kann

kann ich, ohne von ihr ſelbſt Erfahrung zu haben, a priori aus der Natur meines Erkenntniſsvermögens wiſſen. Denn dieſes giebt mir die Bedingungen an, unter welchen ich von Gegenſtänden Erfahrung haben kann. Wir erkennen alſo a priori nichts, als die allgemeinen nothwendigen Bedingungen, unter welchen die Gegenſtände für unſer Erkenntniſsvermögen Gegenſtände ſeyn können. Wie gelangen wir aber nun zur realen Erkenntniſs dieſer Objekte? Wie können wir überzeugt werden, daſs die Objekte unſrer Erkenntniſs Wirklichkeit und Realität haben, und wie vielerlei Art ſind die Objekte, auf welche wir unſre Vorſtellungen beziehen? Um dieſe Frage zu beantworten, bemerke ich:

1. Daſs uns unſre Sinne allein eine unmittelbare Vorſtellung von Gegenſtänden gewähren. Es afficirt Etwas unſre Sinnlichkeit, und wir erhalten eine Vorſtellung, die wir unmittelbar auf das von ihr verſchiedene Ding als ihr Objekt beziehen, weil unſre Vorſtellung nur durch daſſelbe beſtimmt wird. Wir ſchauen auf dieſe Art äuſsere und innere Objekte an. Die erſtern machen den Inbegriff der Körperwelt aus, die letztern ſind die Veränderungen und Handlungen unſres Gemüths. Unſer äuſserer und innerer Sinn ſchauet alſo ſtets Gegenſtände an; beide haben Vorſtellungen, die auf etwas von den Vorſtellungen Verſchiedenes, auf Objekte bezogen werden, die ſelbſt als unmittelbar gegeben, und durchgängig beſtimmt, d. i. als Individua vorgeſtellt werden.

den. Diefes find finnliche Gegenftände, Erfcheinungen oder Phänomene, innere und äufsere.

2. Unfer Verftand fondert Merkmale, die mehrern diefer finnlichen Gegenftände gemein find, ab; er beobachtet, nach welchen Gefetzen fie verbunden find, und wie fie wirken. Er bildet Begriffe und Urtheile, und bezieht diefelben auf die finnlichen Gegenftände. Bis hierher hat es alfo der Verftand nur mit finnlichen Gegenftänden zu thun. Seine Begriffe und feine Urtheile find wirkliche Erkenntniffe, denn fie beziehen fich auf Gegenftände, und obgleich diefe Gegenftände durch den Verftand felbft nicht vorgeftellt werden, und alfo auch durch ihn nicht beftimmt find, fo können fie doch wenigftens möglicherweife durch das Anfchauungsvermögen beftimmt gegeben werden. Eine Erkenntnifs der Phänomene durch das blofse Anfchauungsvermögen und die Einbildungskraft ift eine blos finnliche Erfahrungserkenntnifs; eine Erkenntnifs der Phänomene durch Sinne und Verftand ift eine vernünftige Erfahrungserkenntnifs. Erftere trifft man auch bei den Thieren an.

3. Allein öfters bildet fich unfre Vernunft auch Begriffe, welche fie auf überfinnliche Gegenftände bezieht. Sie gefteht, dafs der Menfch von diefen Gegenftänden keine finnlichen Anfchauungen, ja überall keine Anfchauungen haben könne, dafs die Vernunft blos einige allgemeine Merkmale

von ihnen erkenne, dass sie aber doch von dem Daseyn dieser Gegenstände überzeugt werden, und ihre Begriffe auf dieselben beziehen könne. Gott, Seele, der letzte Grund der Materie u. s. w. sind von jeher Gegenstände dieser Art der übersinnlichen Erkenntnisse gewesen. Man kann diesen Begriffen den Namen der Erkenntnisse nicht absprechen. Denn Erkenntnisse heissen alle Vorstellungen, so ferne sie auf bestimmte Gegenstände bezogen werden. Nun sind zwar die übersinnlichen Gegenstände nicht gegeben, werden also zwar nicht als bestimmt vorgestellt, aber doch als nothwendig und an sich bestimmt vorausgesetzt. Es heisst aber nicht blos diejenige Vorstellung eine Erkenntniss, die sich auf eine für uns mögliche oder schon gegebene Anschauung bezieht, sondern wenn sie nur auf irgend einen wirklichen Gegenstand geht, es mag dieser von unserm Subjekte angeschauet werden können oder nicht. Ob übrigens die Idee mit falschen Prädikaten ausgeschmückt, und der Gegenstand durch sie unrichtig bestimmt worden, d. h. ob es eine falsche Erkenntniss sey und ob ihr überall ein solcher Gegenstand entsprechen könne, wie er gedacht wird u. s. w., sind andre Fragen, deren Entscheidung nicht hierher gehört.

Unter der Masse der wirklichen vorhandenen Vorstellungen treffen wir nun Erkenntnisse von allen drei Arten an. Wir haben blos sinnliche Erfahrungen, wir verknüpfen diese empirischen Anschauungen nach Naturgesetzen und erwerben uns dadurch

durch eine vernünftige Erfahrungserkenntnifs, wie die Phyfik, Pfychologie, Chemie, Politik und viele andre Wiffenfchaften beweifen. Die Menfchen glauben endlich eine Erkenntnifs von dem Ueberfinnlichen zu haben; fie raifonniren über die letzten Gründe der Körperwelt, über die Natur der Seele, fie glauben die Gottheit zu erkennen und viele andre Gegenftände, von denen fie felbft eingeftehen, dafs fie ihnen nie in der Erfahrung durch finnliche Wahrnehmung vorkommen können. Wenn wir alfo die Erkenntniffe ihren Objekten nach eintheilen wollen, fo haben einige finnliche, andre überfinnliche Gegenftände. Die finnlichen find entweder Objekte des äuffern oder Objekte des innern Sinnes, und von beiden haben wir entweder blos finnliche oder vernünftige Erfahrungserkenntnifs oder wir wiffen gar von ihnen fchon etwas a priori. Die überfinnlichen beziehen fich entweder auf Dinge überhaupt, und find Begriffe, die allen Gegenftänden zukommen, oder fie beziehen fich auf ein beftimmtes überfinnliches Ding, wie die Seele, Gott u. f. w. Man fiehet leicht ein, dafs die letztere Art der Erkenntnifs jederzeit eine Erkenntnifs a priori feyn müffe, da wir die unmittelbare Wahrnehmung diefer Gegenftände für unfre Natur felbft für unmöglich halten.

Es entfteht nun die grofse und wichtige Frage, auf welche Art werden wir überzeugt, dafs unfre Erkenntnifs Wahrheit enthalte, oder dafs fie wirklich mit ihren Objekten übereinftimme?

Wir finden, dass die Ueberzeugung oder der Glaube, dass unser Urtheil wahr sey, nicht immer, wie Hume ganz richtig bemerkt hat, von der Einsicht hinreichender vernünftiger Gründe abhängt, sondern dass Gewohnheit, Neigung, Leidenschaft, Ueberredung, Erziehung und alle die subjektiven Gründe, welche Hume aufzählt, sehr oft den Glauben hervorbringen. Wir bemerken ferner, dass aus dieser Einrichtung kein sonderlicher Nachtheil für das gemeine Leben entsteht. Es ist den Folgen nach einerlei, ob jemand das Gute aus der vollkommnen Einsicht dessen was gut ist, thut, oder ob er es thut, weil er dazu gewöhnt oder erzogen worden, ob jemand eine Auferstehung glaubt, weil ihn Vernunftgründe bestimmen, oder weil es ihm der Priester gesagt hat. Die Natur hat gewisse Zwecke, zu deren Erreichung sie mancherlei Anstalten getroffen hat, und da sich die Vernunft erst spät entwickelt, so hat sie in die menschliche Natur solche Principien gelegt, wodurch alle diejenigen Zwecke erreicht werden konnten, welche sie von der Vernunft unabhängig erreichen wollte. Daher glaubt der Mensch das Daseyn der Körperwelt, seiner Empfindungen, selbst übersinnlicher Gegenstände u. s. w. ohne vollkomne Einsicht der Vernunftgründe, und misst ihre Wahrheit nur instinktmässig nach seinen Empfindungen und nach ihrer Brauchbarkeit zu seinen Zwecken und Bedürfnissen. Oder eigentlich zu reden, müsste man sagen, diese subjektiven Gründe wirken die

Ab-

Abfichten der Natur durch Vorftellungen, ohne dafs eigentlich dasjenige Gefühl da ift, welches man vernünftige Ueberzeugung nennen kann. Denn eine folche Ueberzeugung ift ein Gefühl, welches nur durch **eine** Urfache hervorgebracht werden kann, nemlich durch **gedachte Gründe**. Daher kann man auch Ueberzeugung nur folchen Wefen zufchreiben, denen Vernunft zukömmt, und Thiere können das Gefühl der Ueberzeugung nie haben, wenn fie nicht Gründe denken können. Ob die Gründe, welche gedacht werden, wahr oder falfch, zureichend oder unzureichend find, kömmt hier nicht in Anfchlag. Kurz, nur alsdenn, wenn die Vernunft des Subjekts gewiffe Gründe für wahr und zureichend hält, erfolgt Ueberzeugung. Die Ueberzeugung ift ein Gefühl, und ich kann es daher feiner Natur nach, fo wenig wie irgend ein anderes beftimmen, was es an und für fich felbft fey, aber ich kann es feiner Kauffalität nach beftimmen und fagen, dafs es jederzeit nur durch vorgeftellte und gedachte Gründe hervorgebracht werden könne. Kein Menfch, wenn er von Ueberzeugung redet, beruft fich auf Gewohnheit, Erziehung, Leidenfchaft u. f. w. fondern jeder rechtfertiget fie mit einem Grunde, wenn er auch noch fo fchlecht und noch fo fchwach feyn follte. Gewohnheit, Erziehung u. f. w. find nur Hinderniffe, welche machen, dafs feine Urtheilskraft einen unzureichenden oder falfchen Grund für wahr und zureichend hält, und da blos das Fürwahrhalten die Ueberzeugung hervorbringt,

bringt, so kann freilich auch ein unrichtiges Fürwahrhalten Ueberzeugung hervorbringen, und jene subjektiven Gründe können, so ferne sie auf die Urtheilskraft einfliessen, und diese in ihrer Wirksamkeit aufhalten, allerdings Einfluss auf die Ueberzeugung haben, indem sie machen, dass da ein Fürwahrhalten entsteht, wo nach vernünftigen Principien keines erfolgen würde. In der thierischen Natur vertritt ein gewisses Gefühl, das durch die Gründe verursacht wird, die Hume so schön auseinandergesetzt hat, die Stelle der Ueberzeugung, indem es gleiche Wirkungen hervorbringt, ist aber selbst nicht Ueberzeugung, indem die Ursache nemlich das Bewusstseyn eines hinreichenden Grundes dazu ganz fehlt. Es ist aber weder eine befremdende noch seltene Erscheinung, dass einerlei Wirkungen durch ganz verschiedene und heterogene Ursachen hervorgebracht werden. Wahre Ueberzeugung können also nur solche Gründe hervorbringen, die von der Vernunft für wahre Gründe erkannt werden, und eine feste unerschütterliche Ueberzeugung kann durch nichts entstehen, als durch eine vollständige Einsicht des Zusammenhangs des Satzes, wovon wir überzeugt sind, mit den obersten Gesetzen der Wahrheit. Es ist falsch und widerspricht aller Erfahrung, wenn Hume glaubt, die Ueberzeugung sey nichts, als eine lebhafte Vorstellung der Sache, denn es giebt Ueberzeugungen von äusserst schwachen Vorstellungen, und es giebt sehr lebhafte Vorstellungen, von denen man gar nicht überzeugt ist.

Die

Die Ueberzeugung hängt allein von dem Bewufstfeyn gewiffer Gründe ab, die für wahre Gründe der Sachen gehalten werden, oder es auch wirklich find. Ich gebe gern den Humifchen Satz zu, dafs die lebhaften Vorftellungen, und insbefondere das Gefühl die Handlungen beftimmen, aber ich leugne, dafs diefes Gefühl, welches zum Handeln beftimmt, jedesmal Ueberzeugung fey; vielmehr ift unter der Menge von Gefühlen, die uns zu Handlungen beftimmen, auch eins, welches Ueberzeugung heifst, das aber einen grofsen Grund von Stärke haben mufs, damit es die übrigen Gefühle, welche die Handlungen des Menfchen dirigiren, unterdrücken, und den Neigungen widerftehen kann. Denn wir wiffen ja, dafs Menfchen wirklich einen Satz für wahr halten, und doch gerade das Gegentheil thun können. Alfo ift es nicht immer die Ueberzeugung, welche uns zu Handlungen treibt, fondern oft blofse, gegen die Ueberzeugung laufende Gewohnheit oder etwas ähnliches. Ich gebe indeffen zu, dafs fich die Ueberzeugung leicht mit dem, was Gewohnheit und Neigung räth, verbindet, weil diefe Dinge leicht die Urtheilskraft fo fchwach machen, dafs fie die Vernunftgefetze entweder nicht erforfchen kann, oder fie vergifst, und daher irret. Ein Irrthum aber, der für ein wahres Urtheil gehalten wird, bringt in dem Gemüthe mit der Wahrheit einerlei Wirkungen hervor. Daher ift es fehr gut, dafs unfre Handlungen nicht immer von der Ueberzeugung regiert werden. Denn in diefem Falle würden die mehreften un-

unsrer Irrthümer weit schädlicher werden. Es giebt Menschen, die überzeugt sind (aus falschen Gründen, wie ich weiss) dass kein Gott und keine Unsterblichkeit sey, und die dennoch so handeln, als ob ein Gott und eine Unsterblichkeit wäre. Die Ueberzeugung, welche mit spekulativen Lehrsätzen verknüpft ist, wirkt gewöhnlich sehr schwach gegen Neigungen, die sich durch Natur und Gewohnheit festgesetzt haben, und die mit Urtheilen zusammenhängen, deren gute Wirkungen oft sind empfunden worden. Man strebt sodann immerfort den guten Wirkungen nach, und sucht andre Gründe für sie, sollten es auch falsche seyn.

Es mögen indessen die Handlungen der Menschen abhangen, wovon man will, so ist doch wenigstens so viel gewiss, dass Ueberzeugung nicht möglich ist, so bald ein Grund in der Vernunft dem Urtheile, mit dem sie verknüpft ist, entgegen steht, und dass also Ueberzeugung nicht anders bestehen könne, als wenn das Urtheil, wovon man überzeugt seyn soll, mit allen übrigen wahren Urtheilen der Vernunft übereinstimmt. Aber die Uebereinstimmung mit allen wahren Urtheilen ist doch noch nicht hinreichend, es muss auch die Verknüpfung des Grundes mit dem Urtheile, wovon man überzeugt seyn soll, und mit seinem obersten Grunde eingesehen werden. Wenn wir daher unsern Erkenntnissen vernünftigen Glauben beimessen sollen; so müssen wir den Zusammenhang ihrer Gründe sowol mit den Erkenntnissen selbst, als auch mit den obersten

ſten Gründen des Erkennens einſehen. Es entſtehen alſo folgende drei Fragen: 1) Worauf beruht die Ueberzeugung der bloſsen ſinnlichen Erfahrungserkenntniſs; 2) worauf beruht die Ueberzeugung der vernünftigen Erfahrungserkenntniſs, und 3) worauf beruht die Ueberzeugung der überſinnlichen Erkenntniſs?

Was die erſte Frage betrifft, ſo kann man entweder auf die Wahrheit der Empfindungen oder auf die Wahrheit der Anſchauungen ſehen. Da die erſtern nichts als bloſse Vorſtellungen ſind, ſo iſt es unmöglich, daſs ſie etwas Falſches enthalten können, denn ſie beziehen ſich auf kein Objekt. Was aber die Wahrheit der Anſchauungen betrifft, ſo unterſcheide ich hier etwas, welches mein Vorſtellungsvermögen nöthiget und zwingt, die Vorſtellung ſo und nicht anders zu formiren. Den vor mir liegenden Kubus kann ich nicht als eine Kugel fühlen, meinen Spiegel kann ich nicht als eine Statüe anſchauen. Dieſes, was mich beſtimmt und nöthiget, die Vorſtellung ſo und nicht anders zu bilden, iſt es, was man Objekt nennt, und meine Vorſtellung ſtimmt mit dieſem Objekte überein, wenn ſie ganz eine Wirkung des Objekts iſt; ſie iſt aber eine Wirkung deſſelben, wenn daſſelbige Objekt nach einer Regel, d. h. allemal eine ſolche Vorſtellung hervorbringt, ſobald es nur mit dem Subjekte auf die gehörige Art in Verhältniſs gebracht wird. Die Vorſtellung ſtimmt mit dem Objekte überein, kann nicht heiſsen, das Objekt iſt mit der Vorſtellung ei-

ner-

nerlei, sondern nur die Prädikate, welche ich mir von dem Objekte vorstelle (durch Anschauungen oder Begriffe), sind auf eine solche Art in dem Objekte gegründet, dass, wenn dasselbe auf ein Vorstellungsvermögen, wie das unsrige ist, wirkt, es jederzeit eine solche Vorstellung in ihm verursachen muss. Was die Objekte der Anschauungen, so ferne sie gar nicht von uns angeschauet werden können, d. h. an und für sich selbst sind, wissen wir nicht, aber was sie sind, so ferne sie auf unser Vorstellungsvermögen wirken, wissen wir ganz gewiss. Denn hier sind unsre Vorstellungen, so ferne ihr Inhalt durch die Objekte bewirkt wird, das richtige Kennzeichen der Wahrheit. Wir dürfen daher nur dasjenige von einer sinnlichen Anschauung absondern, was von der Einbildungskraft oder dem subjektiven irregulären Zustande der Organe herrühren und sich etwa mit den objektiven Merkmalen vermischt haben könnte; so muss das Uebrige nothwendig dem Objekte gehören, und mit ihm übereinstimmen. In der thierischen blos sinnlichen Natur, wo kein allgemeines Urtheilen ist, sondern die Vorstellungen blos nach gewissen Gesetzen associirt werden, sind der Täuschungen wenige, und können von geringem Erfolg seyn; daher haben sie ihre Wirkungen, ohne dass eine Ueberzeugung aus Vernunftgründen nöthig wäre. Es ist etwas da, was uns nöthigt, die Objekte von den Vorstellungen dieser Objekte, die äussern Objekte von den innern zu unterscheiden; wir werden gezwungen die äussern Objekte für

für etwas zu halten, das von der Wirkung unſres Ichs d. h. der Kräfte deſſelben, ſo weit ſie uns durch Erfahrung bekannt ſind, verſchieden iſt, und wir werden gezwungen die innern Objekte für Veränderungen unſres eignen Gemüths zu halten. Dieſer regelmäſsige Zwang iſt 1) der mechaniſche Grund, weshalb wir die Objekte uns ſo und nicht anders vorſtellen und 2) iſt er, ſobald wir ihn erkennen, auch der vernünftige Erkenntniſsgrund, wodurch wir überzeugt werden, daſs wir durch die ſinnliche Anſchauung reale und wahre Vorſtellungen erhalten. Denn dasjenige, was uns nöthiget, iſt eben das Objekt; dieſes kann aber nicht anders nöthigen, als mit den Kräften, die es wirklich beſitzt; folglich muſs es jederzeit eine mit ſich ſelbſt übereinſtimmende d. h. eine wahre Vorſtellung erzeugen. Alle Objekte alſo, welche wir anſchauen, ſind wahre und reale Objekte, und einerlei Subjekte müſſen einerlei Objekte auch auf einerlei Art anſchauen, weil die Anſchauung der Objekte gar nicht anders gedacht werden kann, als wie eine Wirkung, die aus der Einwirkung der Objekte auf die Subjekte entſteht, und einerlei Urſachen nur immer einerlei Wirkungen erzeugen können. So ferne alſo die Subjekte einerlei Geſetzen und Regeln unterworfen ſind, ſo fern ſie einerlei Eigenſchaften, einerlei Erkenntniſsvermögen haben, müſſen ſie auch von einerlei Dingen auf einerlei Art afficirt werden, und gleiche Vorſtellungen von ihnen erhalten. Da nun das Daſeyn der Dinge weiter nichts für uns iſt, als die

die mittelbare oder unmittelbare Einwirkung derfelben auf unfer Vorftellungsvermögen, fo haben wir auch hinreichende vernünftige Gründe, fowol für das Dafeyn unfres eignen Ichs und deffen Veränderungen, als auch für das Dafeyn der materiellen Welt. Wollte man aber unfer Ich, und die Sinnenwelt, fo wie wir fie erkennen, für etwas von den Wirkungen, wodurch fie vorgeftellt werden, Verfchiedenes halten, fo würde es uns freilich an allen Gründen fehlen, wodurch wir von ihrem Dafeyn überzeugt werden könnten.

Bei derjenigen vernünftigen Erkenntnifs, die auf Anfchauungen Beziehung hat, ihnen Gefetze vorfchreibt und fie verknüpft, hängt die Gewifsheit von gewiffen oberften Grundfätzen ab. Denn die Vernunftgründe bringen eher keine Ueberzeugung hervor, als bis ihr Zufammenhang mit diefen oberften Principien eingefehen wird. Daher mufs man fich zu allererft von der Gewifsheit diefer oberften Principien, welche alle Erkenntnifs begründen follen, zu überzeugen fuchen. Denn die vernünftige Ueberzeugung ift ohne die Erkenntnifs der Rechtmäffigkeit diefer Gründe nicht möglich, obgleich ein blinder Glaube mit ihnen verknüpft feyn kann. Denn ein blinder Glaube ift ein folcher, der zwar durch Gründe, aber nicht durch vernünftige Einficht der Wahrheit der Gründe hervorgebracht wird. Es frägt fich alfo, wodurch die Vernunft beftimmt wird, die Sätze, worauf fich die Erfahrungswiffenfchaften gründen, für wahr zu halten. Nach Hu-

me

me beruhet die Gewifsheit diefer Principien gar nicht auf Vernunftgründen, fondern allein auf der Gewohnheit, nicht auf der Einficht ihrer Wahrheit, fondern auf dem mit denfelben verknüpften Gefühl. Nun kann man zwar nicht leugnen, dafs der Glaube an diefe Principien oft durch jene Gründe hervorgebracht werde, aber wenn Hume weiter geht, und behauptet, dafs die Vernunft gar keine Gründe entdecken könne, wodurch eine vernünftige Ueberzeugung bewirkt werde; fo beruhet diefe Behauptung auf feinem falfchen Grundfatze, von dem er ausging. Denn wenn es wahr ift, dafs alle Sätze aus Erfahrung entfpringen, fo ift freilich kein vernünftiger Grund für irgend einen nothwendigen und allgemeinen Satz zu hoffen, und die vernünftigen Unterfuchungen müffen, gerade wie es Hume wollte, die Gewifsheit derfelben, fo viel fie nur können, fchwächen, und würden fie, wenn fie allein wirkten, gänzlich vernichten. Allein da wir oben fchon im Allgemeinen die Falfchheit diefes Grundfatzes erwiefen, und die Wirklichkeit der Erkenntniffe a priori dargethan haben, fo fällt wenigftens diefer von Hume gebrauchte Grund weg, und wenn wir die vernünftigen Gründe der Gewifsheit derjenigen Erkenntniffe werden gezeigt haben, worauf fich unfre vernünftige Ueberzeugung ftützt; fo werden wir zugleich erwiefen haben, dafs die Vernunft nicht nur den Glauben nicht zerrütte, fondern ihm vielmehr die allergröfste Feftigkeit ertheile, wenn er mit folchen Sätzen verknüpft ift, für welche Vernunft-

nunftgründe da find, dafs fie aber jeden Glauben zerftöre, der nicht mit folchen Sätzen verknüpft ift, die nach Vernunftgründen für wahr gehalten werden müffen, fo wie auch **Hume** diefe Eigenfchaft der Vernunftgründe ganz richtig bemerkt hat.

Alle Vernunftgewifsheit ftützt fich zuletzt auf allgemeine und nothwendige Sätze. Nun bemerken wir aber insbefondere zweierlei Arten von Sätzen, denen eine folche Nothwendigkeit anhängt; nemlich **mathematifche** und **philofophifche**. Alle mathematifche Urtheile haben das gemein, dafs die Allgemeinheit und Nothwendigkeit eine unnachläfsliche Bedingung derfelben ift, und eben fo hängt den Principien der Philofophie, wie dem Satze des Widerfpruchs, des zureichenden Grundes, der Kaufsalität und vielen andern, auf welche man in Schlüffen zuletzt, wie auf letzte Principien ftöfst, diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit an. Worauf gründet fich alfo diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit fowol der mathematifchen Sätze, als der philofophifchen Principien?

Wenn ich nun zuerft die philofophifchen Principien in Erwägung ziehe, fo finde ich, dafs die Sätze, denen man eine folche Nothwendigkeit und Allgemeinheit zufchreibt, von doppelter Natur find. Einige find Sätze, die blos aus der Entwickelung eines Begriffs entfprungen find, und von diefen ift der Satz des Widerfpruchs der oberfte, auf welchen fich alle Sätze diefer Art ftützen. Wenn nemlich die Vernunft fich felbft betrachtet, fo findet fie, dafs

es

es ihr ganz unmöglich iſt, Merkmale, die ſich ſelbſt aufheben, in einer und eben derſelben Vorſtellung zu verbinden. Dieſes iſt der Satz des Widerſpruchs, welcher ein Geſetz iſt, das ſo nothwendig mit der Vorſtellung des Verſtandes und ſelbſt des Vorſtellungsvermögens überhaupt verbunden iſt, daſs ohne daſſelbe alles Denken und alles Vorſtellen überhaupt vernichtet werden würde. Da nun alle Dinge, welche vorgeſtellt werden ſollen, nothwendig ſich müſſen vorſtellen laſſen, ſo folgt, daſs der Satz des Widerſpruchs ein allgemeines Geſetz für alle denkende Weſen ſeye, und daſs ihm gemäſs Alles müſſe vorgeſtellt werden. Wenn man daher einen Begriff hat, von deſſen Wahrheit man ſchon anderweitig überzeugt iſt, und man will ſich nur deſſen Merkmale ausführlich durch Urtheile entwickeln, ſo darf man nur darauf Acht haben, ob das Entwickelte mit den Merkmalen des ſchon gedachten identiſch daſſelbe ſey, und mit ihnen übereinſtimme. Die Urtheile ſind ſodann dem Satze des Widerſpruchs gemäſs und ſo wahr, als die zu entwickelnde Vorſtellung ſelbſt iſt, und unter der Vorausſetzung der Wahrheit der letztern, ſind alle daraus entwickelten Merkmale ebenfalls nothwendig wahr. Dieſe Art der Urtheile ſind analytiſche oder erläuternde und Hume erkennt dieſelbigen ſelbſt für ſolche, die unmittelbar Nothwendigkeit bei ſich führen und keine Zweifel zu laſſen *). Man ſieht leicht, daſs ihre Gewiſsheit

*) Man ſehe S. 145. u. ſ. w.

heit davon abhängt, weil ihre Objekte bloſse Vorſtellungen ſind, und dieſe ſich alſo nothwendig nach den Geſetzen des Vorſtellungsvermögens richten und ihnen gemäſs ſeyn müſſen.

Indeſſen iſt doch der Satz des Widerſpruchs nicht zureichend, die Wahrheit ſelbſt, ſo ferne ſie in der Uebereinſtimmung der Objekte mit ihren Vorſtellungen beſteht, zu entdecken. In der Vorſtellung, welche entwickelt werden ſoll, ſind ſchon eine gewiſſe Menge von Merkmalen vereiniget worden, von deren Verbindung mir der Satz des Widerſpruchs keinen Grund angiebt, und dieſe Verbindung muſs daher, ſo wie jede Verbindung, die nicht eine bloſse Entwickelung ſchon verbundener Vorſtellungen iſt, auf einem andern Grunde beruhen. Dieſes ſind die ſynthetiſchen oder erweiternden Urtheile, wo wir mit Vorſtellungen Prädikate, mit Dingen Dinge verbinden, die gar nicht in einander enthalten ſind, ſondern deren Vorſtellung ganz von einander verſchieden iſt. Von dieſer Art iſt der Satz: Iedes Ding hat ſeine Urſache, jedem Dinge liegt etwas Subſtantielles zum Grunde, die Gegenſtände in der Welt ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft, u. ſ. w. Mit Recht erinnert Hume, daſs dieſe Sätze ganz anderer Natur wären, obgleich faſt alle ſeine Gegner ihn miſsverſtanden, welches bei ſeinen ſo deutlichen Erklärungen faſt unbegreiflich ſeyn würde, wenn es nicht bekannt wäre, wie ſehr leicht die Gewohnheit, einen Satz und ſeinen Beweis für ausgemacht zu halten, die gelehrteſten Männer verfüh-

führen kann, blos die Gründe ihrer Ueberzeugung zu wiederholen. Mit Recht dringt Hume darauf, daſs man ihm einen Vernunftgrund angeben möchte, der uns zwänge mit dem Begriffe eines Dinges den Begriff der Urſache zu verbinden. In dem Begriffe des Dinges liegt der Begriff der Urſache nicht. Der Satz des Widerſpruchs kann alſo dieſer vernünftige Grund nicht ſeyn. Weswegen halten wir es alſo dennoch für nothwendig, daſs jedes Ding ſeine Urſache, und daſs jedes Ding Urſache ſeyn und wieder eine Wirkung haben müſſe? Der Satz: jede Urſache hat ihre Wirkung, iſt zwar ein analytiſcher Satz, aber nicht der Satz: jedes Ding hat ſeine Urſache. Was berechtiget uns alſo vorauszuſetzen, daſs jedes Ding, das uns vorkömmt, Urſache und Wirkung ſey, und was haben wir für ein Recht dieſe Begriffe auf Gegenſtände in der Natur zu beziehen? Antwortet ihr: die Erfahrung lehrt uns, daſs eine ſolche Verknüpfung unter den Dingen ſtatt finde; ſo antwortet Hume mit allem Rechte: Es iſt unmöglich, daſs euch dieſes Erfahrung lehren könne. Denn 1) kann euch die Erfahrung nur lehren, was geſchehen iſt, nicht was noch geſchehen wird 2) könnt ihr dann höchſtens euren Grundſatz auf Gegenſtände der Erfahrung anwenden, und 3) habt ihr keinen vernünftigen Grund weder das Prädikat der Nothwendigkeit noch der Allgemeinheit zu rechtfertigen. Euer Grundſatz iſt alſo als ein Satz, der ſich auf Vernunftgründe ſtützen ſoll, ſehr wankend, und da ihr eure ganze Naturwiſſenſchaft auf demſel-

ben stützt, so ist diese eben so ungewiss. Diejenigen, welche einen Beweis a priori für diesen Satz gegen Humen aufstellen, modeln entweder den Begriff eines Dinges so, dass sie das Verhältniss des Grundes und der Ursache schon mit hinein denken, und alsdann hatten sie wieder von neuem die Realität ihres Begriffs zu beweisen; welches unmöglich ist, oder sie geben ihn für angebohren aus, wo denn wieder von neuem ein Streit nicht nur über die wahren Kriterien der angebohrnen Erkenntnisse, sondern auch über ihre Gültigkeit in Beziehung auf Objekte entsteht, denn was habe ich für ein Recht zu schliessen, dass die Dinge von meinen angebohrnen Erkenntnissen abhängig und gerade so beschaffen seyn werden, wie die mir angebohrnen Gesetze es fordern?

Bei diesen unbefriedigenden Antworten hielt sich Hume für berechtigt, zu glauben, dass sich die Vernunft in ihren Gründen erschöpft habe, und dass es, weil diese nicht befriedigend waren, für sie unmöglich seyn müsse, jene Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die dennoch da ist, und sich bei aller Schwäche der Vernunft auch erhält, zu rechtfertigen, und er sahe daher keinen andern Weg vor sich als sie aus subjektiven Gründen, nemlich aus der Gewohnheit zu erklären, und diese anstatt der Vernunft als das oberste Princip der menschlichen Erkenntnisse aufzustellen, wodurch, wenn es wahr wäre, aller Vernunftgebrauch gänzlich zerrüttet würde. Zum Glücke aber können wir uns dennoch gegen

gegen diefen Humifchen Zweifel retten, indem wir wirklich in dem Befitze eines Beweifes a priori find, nicht nur für diefen, fondern auch für alle nothwendige und allgemeine Grundfätze und Begriffe in der Philofophie, deren es weit mehrere giebt, als Hume ahndete, und welchen fowol Hume als feine Gegner überfah, der aber, wie uns dünkt, das einzige Mittel ift, fich zwifchen dem Felfen des Skepticismus, an welchem der englifche Weltweife fcheiterte, und zwifchen den Sandbänken eines auf Erfahrung oder unbefriedigende Vernunfteinficht pochenden Dogmatismus hindurchzuwinden. Diefen Beweis will ich jetzt vortragen.

Alle kommen darinne überein, dafs die Objekte von uns nicht anders vorgeftellt werden können, als es die Natur unfres Subjekts und infonderheit unfres Erkenntnifsvermögens zuläfst, und man nennt die Objekte, fo ferne fie von uns angefchauet werden oder doch angefchauet werden können, Erfcheinungen, anzudeuten, dafs ihnen etwas zum Grunde liege, das von uns nach dem Geftändniffe aller nicht angefchauet werden kann, welches das Innere der Dinge, das Ding an fich oder wie man fonft will, heifst. Die Dinge an fich heifsen alfo in einer gewiffen Beziehung, nemlich, fo ferne fie von uns angefchauet werden können, Erfcheinungen. Wenn man nun unter der Sinnenwelt den Inbegriff dererjenigen Gegenftände verfteht, die vermittelft des äuffern und innern Sinnes angefchauet werden können, fo ift die Sinnenwelt ein

Inbegriff von Erscheinungen, welche also sämtlich Objekte einer möglichen Erfahrung für uns seyn müssen. Wenn wir nun die Gegenstände in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen erwägen, so lassen sich gewisse objektive Prädikate a priori von ihnen aussagen, die ihnen sämtlich aus dem Grunde beigelegt werden müssen, weil sie sonst nicht erkennbar, mithin für uns keine Gegenstände seyn würden, wie doch vorausgesetzt ist. Wir können bei unserm Erkenntnisvermögen keinen andern Zweck denken als dass es erkenne, und bei Gegenständen, die durch dasselbe vorgestellt werden, keinen andern, als dass sie erkannt werden sollen. Und wenn Dinge erkannt werden sollen, oder erkannt werden können; so müssen sie nothwendig den Bedingungen des Erkennens gemäss seyn. Wenn daher von Objekten eine vernünftige Erfahrungserkenntnis möglich seyn soll; so müssen sie 1) den nothwendigen Bedingungen unsres Anschauungsvermögens und 2) den nothwendigen Bedingungen unsres Verstandes unterworfen seyn. Denn sonst könnten sie nicht angeschauet und nicht nach Gesetzen verbunden werden, welches beides zu einer vernünftigen Erfahrungserkenntnis gehört.

Die Natur unsres Anschauungsvermögens erfodert aber, dass alle Gegenstände des äussern Sinnes im Raume und in der Zeit, alle Gegenstände des innern Sinnes aber in der Zeit vorgestellt werden müssen. Folglich können wir aus dieser Be-

ſchaffenheit der Natur unſres Anſchauungsvermögens mit Gewiſsheit ſchlieſsen, daſs auch alle Erſcheinungen in der Zeit und in dem Raume ſeyn müſſen. Hieraus iſt aber auch zugleich die objektive Gültigkeit der mathematiſchen Sätze begreiflich, in ſo ferne ſie auf Erſcheinungen angewendet werden. Denn 1) iſt oben ſchon erwieſen, daſs Raum und Zeit als Bedingungen und Formen aller ſinnlichen Gegenſtände und als einzelne unmittelbare Vorſtellungen mit der Vorſtellung eines Theils unſres Erkenntniſsvermögens, nemlich des ſinnlichen Erkenntniſsvermögens, gegeben ſind. Hieraus läſst ſich ſodann erklären, wie man ſowol alle geometriſchen als arithmetiſchen Sätze, (denn beide drücken nur Verhältniſſe in Raum und Zeit aus, und vergleichen nur Räume und Zeiten) a priori, d. i. aus der bloſsen Vorſtellung dieſer beiden Formen beweiſen könne. Denn wir erkennen die Identität oder Diverſität der Figuren und Zahlen durch Anſchauung. Aber 2) ſehen wir auch, wie die abſtrakten Sätze, welche wir durch Konſtruktionen verſchiedener nach unſern bloſsen Begriffen eingerichteter Figuren und Zahlen auf die Gegenſtände der Erfahrung in der Sinnenwelt anwenden können. Denn wenn Raum und Zeit Bedingungen ſind, denen alle Erſcheinungen unterworfen ſind, ſo müſſen auch alle Erſcheinungen im Raume und in der Zeit ſeyn; und wenn alſo erfüllte Räume und Zeiten wirklich wahrgenommen werden, und mit reinen Figuren zuſammenfallen oder einerlei ſind, ſo müſ-

ſen

fen fie auch dieſelbigen Eigenſchaften haben. Die Verhältniſſe, welche in beſtimmten Vorſtellungen des reinen Raums und der reinen Zeit ſtatt finden, müſſen auch da ſeyn, wenn dieſer Raum empiriſch wahrgenommen wird. Daher iſt der Geometer überzeugt, daſs ſeine Demonſtrationen nicht blos von ſeinen Figuren in der Einbildung, ſondern von allen Figuren dieſer Art, wo ſie nur immer mögen angetroffen werden, gelten müſſen. Die geometriſchen Sätze hängen gar nicht von den empiriſchen Anſchauungen in der Körperwelt ab. Denn wenn wir auch vermittelſt unſrer Sinne keine einzige Figur entdecken könnten, die mit den reinen Vorſtellungen der Figuren, die blos in uns iſt, kongruirte, ſo würden die geometriſchen Sätze dennoch ihre Gewiſsheit behalten, und man würde dennoch mit Zuverläſſigkeit behaupten können, daſs, im Falle man dergleichen Figuren und Verhältniſſe irgendwo antreffen ſollte, von dieſen auch alles gelten müſſe, was von jenen erwieſen iſt. Der Satz, den Hume als Beiſpiel gebraucht, daſs zwei gerade Linien, die ſich ſchneiden, kein gemeinſchaftliches Segment haben können, beruhet allein auf dem Satze, daſs ſie ſich nur in einem Punkte ſchneiden können, der durch eine Anſchauung a priori klar iſt. Denn da eine Linie eine einfache Ausdehnung in die Länge iſt, ſo läſst ſich keine mögliche Anſchauung zweier Linien denken, die ſich, wenn ſie ſich ſchneiden, in mehr als einem Punkte ſchneiden können, weil ſie, ſobald

es

es anders wäre, eine und nicht zwei Linien ausmachen würden; man mag übrigens ihre Länge noch ſo groſs, und ihre Entfernung und Annäherung noch ſo klein annehmen. Denn wenn ich ſetze, daſs zwei Linien in A einen Zoll von einander abſtehen, und daſs ihre Neigung gegeneinander ſo allmälig geſchieht, daſs ſie erſt, nachdem ſie von ihrem Anfange Millionen Meilen weit entfernt ſind, zuſammenfallen; ſo werden ſie ſich doch nur in einem Punkte ſchneiden, und es wird kein Theil von der einen Linie angegeben werden können, der zugleich ein Theil von der andern wäre. Denn der Punkt iſt kein Theil. Wer, wie Hume das gefärbte Ausgedehnte für den Raum, und alſo auch die Linien für materielle Gegenſtände hält, muſs dergleichen mathematiſche Sätze freilich für grillenhaft und das, was er vermöge der Grobheit ſeiner Organe nicht unterſcheiden kann, für einerlei halten. Wer aber weiſs, daſs es z. E. bei Linien blos auf die Richtung der Ausdehnung ankömmt, wird ganz anders hiervon denken. So iſt freilich leicht einzuſehen, daſs zwei noch ſo feine Federſtriche, wodurch man gerade Linien darſtellen will, und welche man ſich ganz allmälig nähern läſst, leicht ſo zuſammenflieſsen werden, daſs es ſcheint, als machten ſie einen Raum hindurch nur einen Federſtrich aus, wie es auch wirklich der Fall iſt. Aber wer wird dieſe Federſtriche, ſo ferne ſie Materie ſind, für Linien halten? Man will ja blos die Richtung einer Ausdehnung in ihnen anſchauen, und

ſoll

soll dabei von aller Ausdehnung in die Breite abstrahiren? Wer kann aber daran zweifeln, daſs in dem feinsten Federstriche immer noch zwei verschiedene Richtungen zweier oder mehrerer Linien möglich sind, und wie kann man sich hier auf das Urtheil des Auges berufen, um etwas zu beweisen, worüber weder das Auge noch irgend ein anderer besonderer Sinn, sondern allein das auf die bloſse Vorstellung zweier reiner gerader Linien gerichtete Anschauungsvermögen, Richter seyn kann? Es kann allerdings geschehen, daſs unsre Urtheilskraft durch die Grobheit unsrer Sinne verleitet wird, einen falschen Gegenstand unter jene Vorstellungen zu bringen, und dadurch zu irren, aber unter der Voraussetzung, daſs es wirkliche gerade Linien, Cirkel u. s. w. giebt, muſs auch alles das von ihnen gelten, was von jenen a priori erwiesen ist, daſs aber überhaupt dergleichen Verhältnisse in der wirklichen Sinnenwelt statt finden, wissen wir daher, weil sie wirklich im Raume, folglich auch den Verhältnissen des Raums unterworfen sind. Ob wir aber die uns vorkommenden Gegenstände richtig subsumiret haben und wie weit wir die Untersuchung über die Richtigkeit unsrer Subsumtion fortsetzen müssen, dazu haben wir hinreichende Kriterien und Regeln, die wir aber hier, als zu unserm Zwecke nicht gehörig, übergehen. Wenn man daher gleich keine gerade Linie mit dem Cirkel genau fassen, keinen vollkommnen Cirkel in der Erfahrung darstellen kann, so haben wir doch solche

Mit-

Mittel, wodurch wir urtheilen, wie nahe oder wie fern das empirifche Bild der reinen Anfchauung in Vergleichung mit einem andern vollkommneren oder unvollkommneren ift, und wenn diefe Betrachtung mit in Erwägung gezogen wird, fo kann nie ein Irrthum entftehen, indem alle unfre Demonftrationen auch nur in dem Falle vollkommen ihre Gültigkeit haben, wenn die in der Sinnenwelt gegebnen Gegenftände, den Gröfsen in der reinen Anfchauung vollkommen gleich find. Dafs es aber vollkommen gleiche Verhältniffe in der Sinnenwelt wirklich gebe, wiffen wir a priori, weil wir wiffen, dafs fie im Raume ift, und daffelbige gilt auch von den Zeitverhältniffen. Ob aber unfre Sinne diefe Verhältniffe in allen Fällen an den gegebnen Gegenftänden richtig entdecken können, und in wie weit die fubjektive Unvollkommenheit unfrer Sinne mit in Rechnung gebracht werden müffe, ift eine Frage, die hierher nicht gehört. Genug dafs wir wiffen, dafs die in der reinen Mathematik gedachten Gröffen, und Verhältniffe nicht blofse Einbildungen find, fondern dafs fie auch wirkliche Realität in der Erfahrung haben.

Hume verkannte die Natur der mathematifchen Erkenntnifs noch dadurch, dafs er meinte, fie fey eine Erkenntnifs aus Begriffen, alfo blos analytifcher oder erläuternder Natur. Wir bemerken in der Natur mehrere Dreiecke, wir machen uns einen Begriff davon, diefen Begriff vergleichen wir mit dem Begriffe des rechten Winkels, der

Pa-

Parallellinien, des Cirkels u. ſ. w. und entwickeln aus dieſer Vergleichung alle Sätze, welche die Geometrie von der Natur des Dreiecks lehrt. So lange nun unſre Begriffe dieſelbigen bleiben, müſſen freilich auch die Sätze, welche wir daraus ziehen, wahr ſeyn. Ob aber dieſe Begriffe, ſo wie wir ſie uns denken, auch in der Natur wirklich angetroffen werden, ſey, meinte unſer Philoſoph, eine Frage, die bei aller Erkenntniſs dieſer Art zweideutig bliebe, und aus dieſem Grunde glaubte er ſelbſt die ſtrenge Gewiſsheit der Mathematik in ihrer Anwendung, beſonders der Geometrie bezweifeln zu müſſen; die mehreſten Philoſophen und Mathematiker ſind der Humiſchen Meinung in Anſehung der Natur der mathematiſchen Erkenntniſs und ihrer Gewiſsheit zugethan, denn ſie halten ſie für bloſse analytiſche Erkenntniſſe, die aus der Entwickelung eines Begriffs entſpringen, und da dergleichen Erkenntniſſe ſämmtlich die ſtrengſte Gewiſsheit haben, ſo bald nur der zum Grunde gelegte Begriff wahr iſt, ſo glaubten ſie auch die Natur der mathematiſchen Gewiſsheit einzuſehen. Allein bei genauerer Betrachtung finden wir, daſs kein mathematiſches Axiom und kein mathematiſcher Satz, welcher es auch ſey, blos analytiſcher Natur ſey, indem im Begriffe des Subjekts das Prädikat niemals enthalten iſt, und folglich auch niemals blos analytiſch gefolgert werden kann. Nehmet mathematiſche Grundſätze, welche ihr wollet, als: Zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein, zwei gerade Linien können ſich

ſich nur in einem Punkte ſchneiden; alle rechte Winkel ſind gleich u. ſ. w. ſo liegt das Prädikat nie im Begriffe des Subjekts, wie man ſich leicht überzeugen kann, wenn man nur die Definition dieſer Begriffe durchdenkt, oder ſie in einem guten mathematiſchen Lehrbuche z. B. dem Käſtnerſchen nachſchlägt. Eine ganz andre Bewandniſs hat es mit den philoſophiſchen Sätzen: Alle Theile zuſammengenommen, ſind mit dem Ganzen einerlei, ein Grund hat ſeine Folge, eine Wirkung hat eine Urſache u. ſ. w. Denn hier liegen die Prädikate offenbar in den Definitionen der Subjekte, und die Negation derſelben würde den Begriffen widerſprechen. Hingegen widerſpricht es dem Begriffe zweier geraden Linien gar nicht, wenn man ſagt, daſs ſie einen Raum einſchlieſsen, oder daſs ſie, wenn ſie ſich ſchneiden, einen gemeinſchaftlichen Theil haben, und dem Begriffe mehrerer rechten Winkel widerſpricht das Prädikat der Ungleichheit ganz und gar nicht, man müſste denn ein Prädikat in die Definition des rechten Winkels aufnehmen, das erſt von ihm durch Demonſtration erwieſen worden wäre. Ich werde vielmehr von allen dieſen Axiomen dadurch überzeugt, daſs ich durch die reine Anſchauung des Raums die Nothwendigkeit der Verbindung des Subjekts mit dem Prädikate einſehe. Ich weiſs aus dieſer unmittelbaren Vorſtellung des Raums, zu der mir kein Begriff verhelfen kann, daſs er drei Abmeſſungen hat, und dieſer Vorſtellung des Raums widerſpricht es allerdings,

dings, dass er durch zwei Abmessungen, die durch zwei gerade Linien, wie ich ebenfalls durch Anschauung erkenne, nur möglich sind, sollte können eingeschlossen werden. Ich habe durch Anschauung eine Vorstellung von Richtung, und sehe durch dieselbe unmittelbar ein, dass sich nur gerade Linien von verschiedener Richtung schneiden können, und dass, weil diese in geraden Linien in allen Punkten einerlei ist, zwei Linien von verschiedener Richtung unmöglich mehr, als einen Punkt gemein haben können, weil, wenn sie eine Linie oder einen Theil gemein hätten, mehrere Punkte einerlei und doch auch verschiedene Richtungen haben müssten, welches sich widerspricht. Eben so erkenne ich das zuletzt genannte Axiom blos durch Anschauung. Diese allein belehrt mich von der Unmöglichkeit, zwei rechte Winkel zu konstruiren, die nicht gleich gross wären, indem die einschliessenden Seiten immer einerlei Lage gegen einander behalten, und die Winkel sich also decken, welches sämtlich Begriffe sind, die nur durch die Anschauung des Raums einen Sinn erhalten. Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, das Axiom: Alle rechte Winkel sind sich gleich, aus dem philosophischen analytischen Satze: Jedes Ding ist mit sich selbst einerlei, beweisen zu können. Denn aus demselben fliesst zwar, dass der Begriff des rechten Winkels mit dem Begriffe des rechten Winkels immer einerlei sey, dass aber die Gegenstände dieses Begriffs, die mannigfaltig und an verschiedenen Orten seyn können, alle

alle von einerlei Gröfse feyn müffen, folgt aus dem Begriffe des rechten Winkels fo wenig, als aus dem Begriffe eines fpitzigen Winkels oder eines Cirkels, dafs alle fpitzige Winkel und alle Cirkel gleich grofs feyn müfsten. Das Principium alfo, welches der Mathematik ihre Gewifsheit verfchaft, ift die Anfchauung des Raums und der Zeit a priori. Denn weil uns diefe Gegenftände ganz gegeben find, fo mufs auch der Verftand die Verhältniffe in denfelben vergleichen und beftimmen können, und er braucht feine Begriffe der Einerleiheit und der Verfchiedenheit nur auf die unmittelbaren Anfchauungen anzuwenden. Die Begriffe der Gleichheit und Ungleichheit, der Kontiguität, Kontinuirlichkeit, Kongruenz u. f. w. haben fämtlich keinen deutlichen Sinn, wenn fie nicht durch Anfchauungen erläutert und verftändlich gemacht werden. Ob etwas gleich und ungleich fey, mufs freilich, nachdem die Gegenftände der Anfchauung gegeben find, der Verftand beurtheilen, aber er darf hier nie feine Begriffe, fondern nur die Anfchauungen, welche jederzeit Vorftellungen individueller Gegenftände find, vergleichen. Wenn ich beweifen foll, dafs die drei Winkel in jedem Dreieck zwei rechten Winkeln gleich find; fo befrage ich hierum weder meinen Begriff vom Winkel, noch den vom Dreieck, noch irgend einen andern, fondern ich konftruire mir fo fort zwei rechte Winkel, und vergleiche diefe durch Anfchauung mit den Winkeln im Dreieck fo lange, bis ich auf folche ftofse, die mich

von

von der Gleichheit der beiden rechten Winkel mit denen im Dreieck vollkommen überzeugen. Durch Entwickelung der Begriffe würde ich diese Gleichheit nimmermehr beweisen können. Die Gleichheit und Ungleichheit läfst sich nur durch Anschauung erkennen, deren Grund der Verstand nicht weiter entwickeln kann. Die Gewifsheit der mathematischen Sätze und ihrer Anwendung beruhet demnach auf folgenden Stücken, 1) weil uns Raum und Zeit, unabhängig von allen Gegenständen der Erfahrung, als nothwendige und reine Formen unsrer Sinnlichkeit gegeben sind, deren Natur und Eigenschaften wir anschauen. 2) weil wir allen Verstandesbegriffen, die eine Gröfse andeuten, sogleich durch diese Formen Gegenstände verschaffen können, indem die Begriffe nur die Art und Weise aussagen dürfen, um durch Anschauung zu erkennen, ob ein solcher Gegenstand durch Anschauung möglich sey, oder nicht. 3) Weil wir vermittelst des Verstandes diese, durch die Begriffe bestimmten Anschauungen untereinander vergleichen, und durch die Anschauung selbst ihre Gleichheit oder Ungleichheit, welches eine besondere (nur durch Anschauung gegebene) Art der Identität und Diversität ist, erkennen können, und 4) weil wir a priori überzeugt sind, dafs die mathematischen Verhältnisse, auch Verhältnisse der für uns möglichen Anschauungen, d. i. der Erscheinungen, seyn müssen, da Raum und Zeit als die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen aller unsrer anschaulichen

chen

chen Objekte erkannt werden. Dieses find die vernünftigen Gründe, welche die mathematifche Gewifsheit, wo nicht bewirken, doch beftätigen und rechtfertigen. Hume fahe, fo wie viele andre, den Unterfchied des Anfchauungsvermögens und des difkurfiven Verftandes nicht deutlich genug ein, und daher ift diefer Unterfchied in den ältern Verfuchen niemals zur deutlichen Auseinanderfetzung des Unterfchieds der mathematifchen und philofophifchen Erkenntnifs benutzt worden, ob er gleich hie und da beiläufig erwähnt wird, und aus jenen Verfuchen die Refultate, welche hier geliefert worden find, hervorfchimmern. So fagt zwar Hume öfters, dafs die Gewifsheit diefer Sätze auf der Anfchauung und Demonftration beruhen, dafs fie durch die blofse Wirkung der Denkungskraft entdeckt werden könnten u. f. w. Aber man fieht doch gar bald aus dem folgenden Raifonnement und den erläuternden Beifpielen, dafs er diefe Gründe nicht in ihrer vollen Deutlichkeit dachte, und daher verfchiedene Dinge mit einander verwechfelte. Mathematifche Sätze werden freilich durch reine Anfchauung und unabhängig von der Erfahrung erkannt, aber fie werden doch nicht durch das blofse Denken, wie Hume meinte, fondern durch das Denken und Anfchauen zugleich entdeckt. Da Hume jede Vorftellung, die nicht Impreffion war, Begriff nannte, fo pafste fein Ausdruck Begriff auch auf die Vorftellungen der Figuren und Zahlen, und da nach ihm alle Vorftellungen individuell waren,

fo

so konnte er keinen realen Unterschied der individuellen und allgemeinen Vorstellungen zulassen. Da wir aber oben gezeigt haben, dass einige Vorstellungen nur Methoden vorstellen, wie Gegenstände gedacht werden, andre hingegen den Gegenstand selbst unmittelbar vorstellen; so wird niemand den realen Unterschied dieser Vorstellungen verkennen und es nicht misbilligen können, wenn wir jene mit dem Namen der Begriffe, diese mit dem Namen der Anschauungen bezeichnen, und wenn wir nach diesen so verschiedenen Wirkungen auch die Vermögen unterscheiden, in welche wir ihre Kaussalität verlegen. Die Realität und Wahrheit dieser Eintheilung bestätiget sich auch durch den Erfolg, da wir vermittelst derselben einen deutlichen Grund für die mathematische Gewissheit gefunden haben, so sehr, dass sie schon um deswillen nicht nur nicht unnütz, sondern sogar nöthig zu seyn scheint.

Allein auch der Verstand hat gewisse Gesetze, ohne welche er die Gegenstände nicht verbinden kann. Da nun aber eine vernünftige Erfahrungserkenntniss eine solche ist, in welcher die sinnlich wahrgenommenen Gegenstände durch den Verstand verbunden sind; so folgt hieraus unmittelbar, dass wenn eine vernünftige Erfahrungserkenntniss möglich seyn soll, die Gegenstände in der Erfahrung auch so beschaffen, und so untereinander und mit unserm Erkenntnissvermögen verknüpft seyn müssen, dass sie durch den Verstand vorgestellt werden können. Denn wo nichts verknüpft ist, da kann der

der Verſtand ſich nichts als verknüpft vorſtellen, weil es ſein Geſetz iſt, nichts zu verknüpfen, was nicht objektive verknüpft iſt. Nun flieſst ſchon aus dem Begriffe des Verknüpfens, indem dadurch etwas Mannigfaltiges zur Einheit verbunden wird, daſs die Gegenſtände, die verknüpft werden ſollen, ein Mannigfaltiges enthalten müſſen, das gleichartig iſt, und man mag nun einen oder mehrere Gegenſtände als Gegenſtände des Verſtandes denken; ſo müſſe ſie nothwendig ein Mannigfaltiges enthalten, in dem Einheit angetroffen wird. Wenn man daher einen Gegenſtand in Beziehung auf die Spontaneität überhaupt, oder diejenige beſondere Art derſelben, die Verſtand heiſst, betrachtet; ſo iſt ein Gegenſtand nichts anders als ein Mannigfaltiges, welches zu einer Einheit verbunden iſt, und wenn dieſe Gegenſtände wiederum unter einander ſollen verbunden werden; ſo ſind die Gegenſtände das Mannigfaltige, und dieſe müſſen ſodann wiederum auf irgend eine Art zur Einheit verbunden ſeyn.

Dieſe Beſchaffenheit der Gegenſtände kann alſo aus der bloſsen Natur des Verſtandes, ohne einige Erfahrung derſelben a priori erkannt werden. Wir entdecken auch in dem Verſtande gewiſſe durch ſeine eigne Natur beſtimmte Arten und Weiſen, nach denen er allein verbinden kann, und wir können daher mit Gewiſsheit ſagen, daſs auch die Objekte, über welche der Verſtand urtheilen ſoll, nach dieſer Art und Weiſe verbunden ſeyn müſſen, und wir können dieſe Methoden der Verbindung ſo-

sodann a priori von allen unsern Gegenständen wissen. So muss z. E. ein Gegenstand, der durch Spontaneität gedacht werden soll 1) wirklich Etwas seyn, und 2) er muss ein gleichartiges Mannigfaltige enthalten, das zur Einheit verbunden ist, d. h. ein jeder Gegenstand muss eine gewisse Qualität und eine gewisse Grösse haben. Denn wäre das erste nicht, so wäre das Mannigfaltige, welches der Verstand verbände, nichts, und wäre das zweite nicht, so könnte er vom Verstande gar nicht als Gegenstand gedacht werden, welches beides dem Begriffe eines Verstandesgegenstandes widerspricht und also absurd ist. Beides sind daher Begriffe a priori. Sollen nun durch die Anschauung vorgestellte Gegenstände durch den Verstand vorgestellt werden, so muss sich in ihnen ebenfalls eine Qualität und eine Quantität wahrnehmen lassen, und aus der Natur des Anschauungsvermögens läſst sich nun vermittelst des Verstandes leicht erkennen, wie sowol die sinnliche Qualität als Quantität beschaffen seyn werde. Da nemlich nur dasjenige für die Sinne etwas ist, was sie afficirt, das Mannigfaltige der Sinne aber nicht anders, als in der Zeit vorgestellt werden kann; so wird hieraus folgen, dass in jeder Erscheinung allemal eine solche Qualität enthalten seyn müsse, wodurch die Sinne afficirt werden können, und diese Qualität muss als eine extensive Grösse wahrgenommen werden. Dieses fliesst aus der Natur des Verstandes und des Anschauungsvermögens zugleich. Soll der Verstand die wirklichen

Din-

Dinge unter ſich verknüpfen, ſo muſs er 1) ein wirkliches Objekt denken. Dieſes geſchieht dadurch, daſs er das Mannigfaltige (Accidenzien) in einem Subjekte (der Subſtanz) vereiniget denkt; 2) daſs er die von einander verſchiedenen Subſtanzen verknüpft. Es laſſen ſich aber durch den Verſtand zwei Gegenſtände nicht anders verknüpfen, als daſs beide der eine von dem andern abhängig iſt, der eine als Urſache und der andere als Wirkung, oder jede als Urſache und jede als Wirkung von der andern gedacht wird. Denn unter zwei von einander verſchiedenen Gegenſtänden kann der Verſtand keine andere Verbindung vornehmen. Hieraus wird alſo folgen, daſs alle Gegenſtände des Verſtandes Subſtanzen ſeyn, in denen Accidenzien ſind, und daſs dieſe Subſtanzen von einander ihrer Exiſtenz nach abhängen müſſen. Sollen alſo die ſinnlichen Gegenſtände durch den Verſtand bearbeitet werden, d. h. ſoll von ihnen vernünftige Erfahrung möglich ſeyn, ſo müſſen ſie 1) Subſtanzen ſeyn, in welchen Accidenzien inhäriren, und 2) müſſen dieſe Subſtanzen in einfacher oder wechſelſeitiger Abhängigkeit ſtehen. Da ferner alle ſinnlichen Gegenſtände in Raum und Zeit ſind; ſo werden ſich auch in dieſen Formen ſowol von den Subſtanzen, als von den Urſachen Kriterien finden. Da nemlich die Zeit nicht wahrgenommen werden kann, ohne daſs ſich etwas in derſelben wirkſam beweiſst, oder etwas Reales ſie erfüllet; ſo iſt das Reale, was zu aller Zeit oder beharrlich iſt, die Subſtanz; was aber wechſelt, iſt

in der Substanz d. h. die Accidenzien. Denn es wäre nicht möglich, die Zeit und folglich auch den Wechsel wahrzunehmen, wenn sie nicht von irgend etwas kontinuirlich erfüllt würde. Nun können wir aber ohne Wahrnehmung der Zeit gar keine Erfahrung haben; folglich muss in allen Gegenständen derselben etwas seyn, das bleibt, während verschiedene Bestimmungen wechseln können. Sollen aber die Erfahrungsgegenstände durch den Verstand unter einander verknüpft werden, so muss der eine den Grund von der Wirklichkeit des andern enthalten, d. h. es muss eine ursachliche Verknüpfung unter den Gegenständen der Erfahrung angetroffen werden, und da nun alle Erscheinungen in der Zeit sind; in der Zeit aber der nachfolgende Theil nur durch den vorhergehenden möglich ist, so werden die vorhergehenden Erscheinungen allemal den Grund der folgenden enthalten müssen. Da aber mehrere Erscheinungen zugleich sind, so werden die Ursachen nur dadurch gefunden werden können, dass eine gewisse Erscheinung auf eine andere nach einer Regel d. h. allemal folgt, und diejenige Erscheinung, welche jedesmal vor der andern vorhergeht, wird also die Ursache der andern seyn. Den Grund dieser Verknüpfung sehen wir weiter nicht ein. Aber wir wissen im Allgemeinen aus der Natur des Verstandes und des Anschauungsvermögens, dass wenn der Verstand sinnliche Gegenstände untereinander verknüpfen und vernünftige Erfahrung möglich seyn soll, eine solche Verknü-

knüpfung unter den ſinnlichen Gegenſtänden ſtatt finden müſſe.

Wir wollen hier die Auseinanderſetzung derjenigen Begriffe und Geſetze, die zur Möglichkeit der Erfahrung gehören, nicht weiter verfolgen, da dieſes an mehrern Orten weit ausführlicher und vollſtändiger geſchehen iſt, als es hier geſchehen darf. Hier haben wir unſern Zweck erreicht, wenn wir gezeigt haben, wie gewiſſe Begriffe und Geſetze in Beziehung auf eine gewiſſe Klaſſe von Gegenſtänden, nemlich der Erſcheinungen, nothwendig objektive Gültigkeit haben müſſen, und dieſes iſt dadurch geſchehen, daſs wir annahmen, die Welt ſey ein Inbegriff von für uns wirklich erkennbarer individueller Gegenſtände, und wir konnten daher mit Recht in der Betrachtung diejenigen Geſetze und Bedingungen, ohne welche Verſtand und Sinne gar nicht erkennen können, für objektive Geſetze dieſer Gegenſtände anſehen, und ſie bei unſrer Nachforſchung in der Natur allenthalben vorausſetzen. Hierdurch hätten wir alſo den vernünftigen Grund aufgefunden, worauf die Ueberzeugung der reinen Erkenntniſſe, die auf Gegenſtände der Erfahrung gehen, beruhet, nemlich auf der Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſs. Ich kann zwar ohne Widerſpruch ſagen: Ein Ding hat keine extenſive Gröſse, wirkt nicht auf Empfindung, enthält nichts Subſtantielles, enthält nicht die Urſache eines andern u. ſ. w. aber ich kann dieſes nicht ohne Widerſpruch von Erfahrungsgegenſtänden ſagen.

gen. Denn diese sind als solche ohne jene Gesetze schlechterdings nicht vorstellbar, und da sie die Erkennbarkeit involviren, so würde es ihnen widersprechen, wenn man ihnen die einzigen Bedingungen der Erkennbarkeit absprechen wollte.

Da nun die Naturwissenschaft eine Erkenntniss der Phänomene aus Principien ist, so ist begreiflich, wie Naturwissenschaft möglich sey, wenn man die Natur dieser Grundsätze eingesehen hat, worauf alle Naturwissenschaft beruhet. Ist man nemlich einmal überzeugt, dass z. B. alle Erscheinungen eine Ursache haben, oder dass vor allen Erscheinungen eine andre vorhergeht, die sie als ihre Ursache bestimmt; so wird es keine Schwierigkeit machen, eine Menge von Ursachen in der Natur wirklich aufzufinden und zu bestimmen, und alle die Regeln, welche in den gewöhnlichen Lehrbüchern der Logik zu finden sind, werden nun vollkommne Gültigkeit haben. Denn da ich schon a priori überzeugt bin, dass bei jeder Erscheinung eine Ursache da ist, so kömmt es nur darauf an, unter mehreren Erscheinungen, die sie begleiten, oder vor ihr vorhergehen, diejenige herauszufinden, welche sie immer begleitet. Sobald wir nun eine Reihe von Erscheinungen isoliren können, so bestimmt die unmittelbare Folge derselben, welches die Ursache und welches die Wirkung sey. Denn wenn nur eine Erscheinung vor der andern vorhergeht, so kann auch nur diese eine die Ursache derselben seyn. Die Physik und Chemie enthält unzählige Beispiele dieser Verfahrungsart, und unsre

bis-

bisherige Betrachtung enthält eine Rechtfertigung derfelben, und beweifst, dafs fie fich auf vernünftige Gründe ftütze.

Hierdurch haben wir nun zwar erwiefen, dafs unfre Begriffe Realität erhalten, wenn wir fie auf finnliche Gegenftände der Erfahrung beziehen. Aber wir beziehen fie auch öfters auf überfinnliche Gegenftände, und es frägt fich nun, worauf fich unfre überfinnliche Erkenntnifs gründe? Diefe Frage theile ich in folgende zwei: 1) wie kommen wir nun zu dem Begriffe eines überfinnlichen Gegenftandes und 2) wie können wir zu einer objektiven Erkenntnifs diefer Gegenftände gelangen? Was nun die erfte Frage betrifft, fo wird diefelbe aus der Betrachtung der Natur der Erfcheinungen leicht beantwortet. Denn wenn ein Ding als wirklich gefetzt wird, fo wird auch alles dasjenige gefetzt, wodurch das Ding wirklich ift, d. h. alle feine Bedingungen. Nun find Erfcheinungen wirklich, folglich müffen auch alle Bedingungen der Erfcheinungen wirklich feyn. Allein da die Erfcheinungen niemals mit allen ihren Bedingungen vorgeftellt werden können, fo mufs es unter ihren Bedingungen einige geben, die nicht Erfcheinungen find, die alfo nicht finnlich vorgeftellt werden können. Die Vernunft ftöfst alfo deshalb auf das Ueberfinnliche, weil der Begriff davon mit dem Begriffe einer Erfcheinung, wie Grund und Folge verknüpft ift, und wenn daher die Erfcheinung gefetzt wird, fo mufs auch Etwas, das nicht Erfcheinung ift, d. h. ein

Ding

Ding an sich, ein ὀντως ὀν als Grund davon gedacht werden. Wir begreifen also nun, wie ein jeder, der Vernunft und vernünftige Erfahrung hat, nothwendigerweise auf die Idee übersinnlicher Dinge stoſsen müsse. Aber wie ist es nun möglich, eine reale Erkenntniſs von diesen Gegenständen zu erhalten? Wie überzeugen wir uns von ihrem Daseyn, wie erkennen wir ihre Beschaffenheiten? Erstlich sieht ein jeder leicht ein, daſs dieses vermittelst unsers Anschauungsvermögens nicht geschehen könne. Anschauungen, individuelle Vorstellungen derselben sind für uns gar nicht möglich. Nun erkennen wir die Wirklichkeit der Erscheinungen 1) durch Anschauungen des Gegenstandes und 2) durch einen Schluſs von der Wirkung auf die Ursache. Auf keine dieser beiden Arten können wir die Wirklichkeit des Ueberſinnlichen erkennen. Denn die Unmöglichkeit der ersten Art ist für sich klar. Der zweite Weg aber weiset uns immer nur wiederum auf Ursachen hin, die Erscheinungen sind. Da indessen eine unendliche, wirklich existirende Reihe von Ursachen undenkbar ist, so ist die Vernunft durch sich selbst genöthiget, irgend eine absolute und letzte Bedingung zuzulassen, die zur Denkbarkeit aller Erscheinungen nothwendig ist. Unsre Schlüsse bringen uns also so weit, daſs wir zugeben müssen, es hänge mit den Erscheinungen etwas zusammen, das nicht Erscheinung ist, das von uns nicht vorgestellt werden kann, sondern als Ding an sich, ohne Beziehung auf unser Erkenntniſsvermögen gedacht werden

den muſs. Das Daſeyn dieſer Dinge iſt ſo gewiſs, als das Daſeyn der Erſcheinungen und der Vernunft ſelbſt, denn es hängt mit den Erſcheinungen nach den Geſetzen der Vernunft nothwendig zuſammen, obgleich der Begriff der Exiſtenz hier ganz unbeſtimmt bleibt, und nichts bedeutet, als eine reale Verknüpfung mit Erſcheinungen überhaupt. Aber wodurch wollen wir nun die Beſchaffenheiten dieſer Gegenſtände erkennen. Wir können wol die ſinnlichen Prädikate von ihnen verneinen, aber da doch ein jeder Gegenſtand etwas Reales und Poſitives ſeyn muſs, ſo iſt die Frage, wie wollen wir die Realitäten dieſer Dinge erkennen? Nun iſt es aber bekannt, daſs wir auf keine andre Art von den Gegenſtänden beſtimmte Realitäten erkennen lernen, als durch ſinnliche Anſchauung entweder des äuſsern oder des innern Sinnes, und daſs ſich keine einzige beſtimmte individuelle Realitat durch den bloſsen Verſtand und die Vernunft erſinnen läſst, denn ſie müſſen uns alle durch die Sinne gegeben werden. Daher können wir gar keine Realität, die den Dingen an ſich zukäme, erkennen, ſondern wir können blos im Allgemeinen wiſſen, daſs die Erſcheinungen bloſse Beziehungen eines gewiſſen andern Etwas ſey, das wir aber nicht anders erkennen können, als ſo fern es ſich nach unſerm Erkenntniſsvermögen bequemt, oder uns erſcheint. Wir haben alſo zwar eine allgemeine Erkenntniſs der Dinge an ſich, d. h. eine Idee, die wir auf dieſe an und für ſich ſelbſt beſtimmten Gegenſtände beziehen können;

aber

aber diese Erkenntniss ist leer, und ihr Objekt kann nie in unsrer Vorstellung bestimmt werden. Denn dieses geschieht nur allein, wenn das Objekt durch Anschauung als Erscheinung gegeben wird. Ich kann daher die Dinge an sich zwar im Allgemeinen als den Grund dessen ansehen, was ich wahrnehme oder was mir erscheint; wie aber dieser Grund an und für sich beschaffen seyn möge, weiss ich nicht. So kann ich ohne Irrthum sagen, die Naturgesetze, die Sinnenwelt selbst mit allem, was darauf wahrgenommen wird, sind in einem Etwas gegründet, das weder diese Gesetze, noch die Sinnenwelt, noch irgend etwas von dem ist, was wahrgenommen wird, in dem Dinge an sich. Wie aber dieses Ding an sich beschaffen sey, kann ich a priori nicht wissen, indem meine Natur so eingerichtet ist, dass ich alle reale Eigenschaften durch Erfahrung erkennen muss, und mir es in keinem Falle, auch in der Sinnenwelt nicht, erlaubt ist, von einer Wirkung auf die Beschaffenheit der Ursache zu schliessen, ohne von letzterer Erfahrung zu haben, als an welcher mir es bei übersinnlichen Gegenständen jederzeit fehlen muss. Indessen ist es uns nach allen Gesetzen der Vernunft sehr wohl verstattet, wenn uns sonsten etwas auffordert, uns diese übersinnlichen Gegenstände vorzustellen, sie nach den reinen Verstandesbegriffen als Gegenstände und als den Grund dessen, was wir durch Erfahrung wirklich erkennen, zu denken. So denken wir z. B. den absoluten Grund aller Erscheinungen —

Gott

Gott, als den Grund von der Weisheit, Güte, Macht, die wir in der Welt bemerken, als den Grund alles Seyns, alles Denkens und Lebens u. f. w. und hierinne können wir nie irren. Denn wenn dieses alles richtig bemerkte Wirkungen find, fo müffen fie auch ganz gewifs eine Urfache haben, in welcher alle jene Wirkungen vollkommen gegründet find. Nun ift das, was wir anfchaulich erkennen, wie oben gezeigt ift, allemal Wirkung, und es ift daher nie an einem ihrer angemeffenen abfoluten Grunde zu zweifeln, ob wir diefen gleich blos durch die Wirkung, nie aber an fich beftimmen können. Alle unfre reinen Verftandesbegriffe find blofse Methoden zu verbinden, wodurch nie ein Gegenftand felbft beftimmt werden kann. Soll diefes gefchehen, fo mufs dem Verftande etwas Mannigfaltiges durch Anfchauung gegeben werden, und ohne das letztere ift die Erkenntnifs nie real, fondern immer nur formal. Letztere kann zwar auf Gegenftände überhaupt hindeuten, und wenn anderswoher das Dafeyn derfelben ausgemacht ift, ihre Form ausfagen, unter der fie vorgeftellt werden müffen, aber die materialen Befchaffenheiten der Gegenftände felbft können dadurch nie erkannt werden.

Laffet uns nun einmal fehen, wie weit die Humifchen Sätze mit den unfrigen beftehen können, und in wie weit wir ihnen Wahrheit zugeftehen müffen!

1. Hume behauptet, alle Merkmale unfrer Erkenntniffe entftünden erft durch die Einwirkung der

der Gegenstände (Impressionen), oder alle Begriffe wären durch Erfahrung erzeugt; wir hingegen behaupten, daſs es zwar richtig sey, daſs alle Begriffe im Sinne vorgestellt werden müssen (und dieses scheint Humen wie so viele andere zu ihrer Behauptung verleitet zu haben) aber daſs nicht allen Merkmalen etwas in der Empfindung entspricht, sondern daſs einige derselben die nothwendigen Formen ausdrücken, ohne welche gar keine Erkenntniſs möglich ist; welche also Bestandtheile aller Erkenntnisse seyn müssen, und daher von den Gegenständen a priori ausgesagt werden können. Denn Vorstellungen a priori sind nicht solche, die angebohren und also nicht erworben sind, sondern solche, mit denen das Bewuſstseyn verbunden ist, daſs ohne sie gar keine Vorstellung eines Gegenstandes möglich wäre. Die Quelle dieser Vorstellungen finden wir aber in der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens selbst. Denn da ohne dasselbe von uns nichts vorgestellt werden kann; so folgt auch, daſs diese Merkmale a priori von allen Gegenständen des menschlichen Erkennens müssen ausgesagt werden können.

2. Hume behauptet, die Mathematik sey eine bloſse Vergleichung willkührlicher Begriffe, und erhalte dadurch ihre Gewiſsheit; wir behaupten, daſs die Mathematik nicht aus bloſsen Begriffen beweise, sondern daſs sie ein wirklich gegebenes Mannigfaltige, Raum und Zeit enthalte, und daſs sie in denselben allerdings nach willkührlichen Begriffen

Grö-

Gröfsen konftruire, und durch Anfchauung die Gleichheit und Ungleichheit diefer Gröfsen durch Hülfe des Verftandes vergleiche. Da diefes Mannigfaltige durch die Sinnlichkeit ganz gegeben ift, und da finnliche Gegenftände fo geordnet feyn müffen, wie es diefe Formen erfodern, fo leuchtet die Gewifsheit der Mathematik daraus ein.

3. Hume behauptet, der Glaube und die Ueberzeugung fey nichts als die Lebhaftigkeit eines Begriffs, und er beruhe nicht auf Vernunftgründen, fondern auf Gewohnheit, Erziehung, Leidenfchaft und Erfahrung; wir haben gezeigt, dafs fich von jeder Ueberzeugung ein Vernunftgrund müffe angeben laffen, und dafs jene Umftände nur um deswillen Glauben erzeugen können, weil fie fo oft vernünftige Gründe der Ueberzeugung enthalten, dafs fie aber nur unter folchen Umftänden mit Recht Glaube erzeugen, wenn fie die Prüfung der Vernunft aushalten.

4. Hume behauptet, alle philofophifche Gewifsheit beruhe nur auf einer Analyfis der Begriffe nach dem Satze des Widerfpruchs; alles Uebrige fey gröffere oder kleinere Wahrfcheinlichkeit. Wir haben gezeigt, dafs es noch eine Art der Gewifsheit gebe, die mit denjenigen Gefetzen verbunden ift, ohne welche keine Erfahrung als möglich gedacht werden kann, und dafs der Satz der Kauffalität, bei welchen Hume fo grofse Schwierigkeiten fand, nebft noch vielen andern, die eben diefe Schwierigkeiten bei fich führen, ob fie gleich

gleich von Humen nicht bemerkt wurden, dahin gehören.

5. Hume behauptet, dass uns der Satz der Kausſalität nie über die Erfahrung hinausbringen könne. Wir geben dieses Humen zu und haben gezeigt, dass dieses nicht nur von diesen, sondern von allen Grundsätzen gelte. Die Ursachen können nur durch Erfahrung bestimmt werden, und wenn wir den Begriff der Ursache auch auf dasjenige beziehen, was kein Gegenstand der Erfahrung ist, so erfahren wir doch dadurch keine reale Eigenschaft des Dinges, und da wir auch bei einer solchen Anwendung selbst von denen Kriterien abstrahiren müssen, welche uns die Zeit an die Hand giebt, und die Analogie gänzlich fehlt; so bleibt nichts als der logische Begriff des Grundes der Wirklichkeit überhaupt übrig, den wir auf das Uebersinnliche beziehen können, der aber weder zur Erklärung bestimmter Erscheinungen noch zur Erkennung realer Eigenschaften des Dinges brauchbar ist. Es ist keine anschauliche Erkenntniss von übersinnlichen Gegenständen möglich, und da wir unsern Begriffen nur durch Anschauungen einen realen Inhalt verschaffen können, so können unsre Begriffe, die auf übersinnliche Gegenstände bezogen werden, eher keinen bestimmten Inhalt erhalten, als bis uns ein intellektuales Anschauungsvermögen gegeben wird. Denn ob wir gleich das Uebersinnliche als den letzten Grund alles dessen, was wir in der Sinnenwelt wahrnehmen, denken müs-

müſſen, ſo wiſſen wir doch, daſs Grund und Folge ganz heterogener Natur ſind, und daſs ſich von der Beſchaffenheit des einen auf die Beſchaffenheit des andern ohne Erfahrung niemals ſchlieſſen läſst. Wir haben alſo zwar eine Erkenntniſs dieſes letzten Grundes, aber ſie iſt leer, ſie weiſet uns nur auf das Ueberſinnliche überhaupt hin, und die Vernunft fordert, daſs der Idee des Ueberſinnlichen ein Gegenſtand entſpreche, ob ſie gleich zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit erkennt, ihn ſeinen materialen Prädikaten nach beſtimmen zu können, das Ueberſinnliche ſelbſt iſt alſo gerade für uns ſo gewiſs als die Vernunft. Wir müſſen das Daſeyn deſſelben um der Vernunft willen zugeben, ob wir gleich geſtehen müſſen, daſs wir für dieſen Begriff keine Anſchauung haben, und wenn wir ihren Gegenſtand beſtimmen wollen, ſo können wir ihn nur durch ſeine Wirkungen beſtimmen. Hierin weicht auch kein Philoſoph von dem andern ab. Daſs der Sinnenwelt noch etwas zum Grunde liegen müſſe, das von dem, was wir erkennen, verſchieden ſey, daſs die Ordnung, Weisheit und alles, was wir in derſelben wahrnehmen, in dieſem Unbekannten gegründet ſey u. ſ. w. iſt niemals geleugnet worden. Ob dieſes aber die abſolute Nothwendigkeit, oder ein vernünftiges Weſen u. ſ. w. ſey, d. h. in den Beſtimmungen dieſes Grundes als eines Dinges an und für ſich, ſind die Philoſophen von jeher unter ſich uneins geweſen. Und dieſes kann nicht anders ſeyn. Denn wo den Verſtand nicht Anſchauungen

lei-

leiten, und wo also die Menschen nicht durch die Objekte selbst gezwungen werden, da bestimmt die Objekte nur ihr eignes Interesse, welches immer und ewig verschieden bleiben wird. Es ist also gewiss, dass die übersinnlichen Objekte selbst durch ihre Einwirkung auf unser Erkenntnissvermögen unsre Begriffe nicht bestimmen können, und dass wir in Ansehung ihrer objektiven Beschaffenheiten in Unwissenheit bleiben müssen. Denn es giebt nur zwei Wege zur Erkenntniss der Objekte zu gelangen, a posteriori durch die empirische Anschauung und a priori durch die Vorstellung der nothwendigen Bedingungen der Erfahrung. Keiner von beiden führt zur Erkenntniss materialer Prädikate der übersinnlichen Objekte. Denn zur Erweiterung der Erfahrung gehört nur die Idee übersinnlicher Objekte, aber nicht die Anschauung oder die reale Erkenntniss derselben.

Fünfter Verfuch
über
die objektive Nothwendigkeit in der Erkenntnifs,
oder
über die nothwendige Verknüpfung der Objekte.

Den Urfprung des Begriffs der Nothwendigkeit zu erklären, und feine Rechtmäfsigkeit und Realität darzuthun, ift von jeher für ein fehr fchweres Unternehmen in der Philofophie gehalten worden. Ja man fieht insbefondere aus den Streitigkeiten, welche über Hume's Zweifel in England und Deutfchland entftanden find, dafs es fogar einem fo lichtvollen Skribenten, als Hume war, nicht einmal gelingen wollte, die Frage über diefen Punkt fo vorzulegen, dafs der Sinn derfelben von allen Philofophen ganz genau gefafst würde. So begehrte Hume zu wiffen, „was uns denn eigentlich „beftimmte, es als ganz unbezweifelt und ganz ge„wifs anzunehmen, dafs unter den Dingen ein fol„ches Verhältnifs wäre, wodurch fie unter einander „wie Urfache und Wirkung d. h. fo verknüpft wä„ren, dafs das eine allemal als der Grund von der „Wirklichkeit des andern betrachtet würde.„ Er wundert fich in mehr als einer Stelle darüber, dafs fowol die alten als neuen Weltweifen die Wichtig-

keit dieser Frage so wenig eingesehen, und dass man nicht einmal einige Versuche, dieselbe aufzulösen, bei ihnen antreffe. Er bemerkte mit Recht, dass sich die mehresten Erkenntnisse der Menschen auf die Voraussetzung einer allgemeinen ursachlichen Verknüpfung in der Welt gründeten. Wer auf einer wüsten Insel eine Uhr oder andre Maschinen und Gebäude findet, schliesst mit der vollkommensten Gewissheit, dass Menschen daselbst gewesen sind. Eine deutliche Stimme, eine vernünftige Rede in der Finsterniss überzeugt uns von dem Daseyn eines Menschen u. s. w. Er bemerkte ferner, dass wir die bestimmten Ursachen und Wirkungen sämmtlich durch Erfahrung kennen lernen. Kein Mensch, und wenn er auch die allergrössten Talente von der Natur empfangen hätte, aber dabei ohne Erfahrung wäre, würde aus dem blossen Anblicke des Wassers schliessen können, dass es einen Menschen ersticken, oder aus dem Anblicke des Getraides, dass aus demselben Mehl und Brodt zubereitet werden, und dass ihm solches zur Nahrung dienen könnte u. s. w. Aber worauf gründet sich unsre Ueberzeugung, dass dieselbigen Gegenstände, wenn sie wieder erscheinen, dieselbigen Gegenstände nach sich und vor sich haben werden, dass alle Dinge in der Welt jederzeit Ursachen und jederzeit Wirkungen sind, und dass dieselbigen Ursachen auch immer dieselbigen Wirkungen hervorbringen werden? Hume zeigt mit der grössten Evidenz 1) dass der Satz des Widerspruchs nicht der

Grund

Grund diefer nothwendigen Verknüpfung der Objekte feyn könne. Der Satz des Widerfpruchs betrift blos das Denken, und der Satz des Widerfpruchs allein kann mich niemals lehren, ob eine Rakete, die in die Höhe fteigt, auch wieder herabfallen werde oder nicht. Die beiden Sätze: die Rakete fteigt, und die Rakete fällt, find nicht von der Art, dafs der letztere aus dem erftern durch blofse Analyfis erkannt werden könnte. Das Steigen und das Fallen find von einander ganz verfchiedene Begebenheiten, und es kann niemand aus dem deutlichften Begriffe des Steigens allein erkennen, dafs ein Fallen damit verknüpft fey 2) dafs die nothwendige Verknüpfung der Objekte nicht aus der Erfahrung erkannt werden könne. Alle Regeln, die wir aus Erfahrung abftrahiren, alle analogifche Schlüffe, ja alle unvollftändige Induktionen fetzen eine gewiffe Gleichförmigkeit und eine durchgehends gleichmäfsige Gefetzmäfsigkeit in der Natur zum voraus. Wir fetzen voraus, dafs diefelbigen finnlichen Eigenfchaften immer mit denfelbigen Wirkungen nothwendig verknüpft fey, dafs die Verknüpfung der Urfachen und Wirkungen durchgehends in der ganzen Natur herrfche u. f. w. Worauf gründet fich nun diefe nothwendige Verknüpfung, woher kommt es, dafs wir fie fo allgemein und mit fo fefter Ueberzeugung allenthalben als gewifs vorausfetzen? Diefes ift die Frage, welche Hume fo unaufhörlich wiederholt, und auf welche er nirgends eine befriedigende Antwort finden konnte. Kein Lefen,

kein Nachforschen war vermögend, seine Schwierigkeiten zu heben. Hume verlangte einen vernünftigen Grund von dieser allgemein angenommenen Nothwendigkeit zu wissen, und alle Antworten, die man ihm gab, setzten diese Nothwendigkeit schon zum voraus, wovon er den Grund wissen wollte. Er zweifelte keinesweges daran, dass alle vernünftige Handlungen durch diesen Grundsatz dirigirt werden, vielmehr kannte er selbst kein anderes, nach welchen man handeln müsse. „Als ein zum Handeln geschaffenes Wesen, „sagt er selbst in seinen Versuchen, bin ich in diesem Stücke völlig beruhiget, aber als spekulativer „Philosoph, der von allem gern die hinreichenden „Gründe erkennen will, möchte ich auch gern die „Gründe wissen, welche mich bestimmen, eine solche Beschaffenheit in der Natur als gewiss und „nothwendig anzunehmen.„ Da nun Hume alle Elemente der Erkenntniss in der Erfahrung anzutreffen vermeinte, und keine Möglichkeit da ist, zu begreifen, wie aus der Erfahrung eine solche objektive nothwendige Verknüpfung erkannt werden kann; so hielt er sich für berechtigt, zu schliessen, dass diese objektive Nothwendigkeit nicht auf Einsicht der Natur der Objekte beruhe, sondern, dass uns ein Principium unsrer eignen Natur, nemlich die Gewohnheit, zwinge, alle unsre Erkenntnisse und Handlungen diesem Princip gemäss einzurichten. Wir erfahren, dass mehrere Dinge in der Sinnenwelt verbunden sind; die verbundenen Dinge asso-

aſſociiren ſich; wir werden an das Aſſociiren der Dinge ſo gewöhnt, das Aſſociiren iſt zu allem Erkennen ſo nothwendig und kömmt ſo oft vor, daſs wir uns endlich daran gewöhnen, nichts zu denken, womit wir nicht irgend etwas verbinden, und was das mehreſtemal damit in der Natur verbunden geweſen iſt, das aſſociiren wir am leichteſten. Zum Glück trifft es ſich auch, daſs in der Sinnenwelt alles ſo erfolgt, daſs wir wenig irren, und durch dieſen glücklichen Erfolg beſtätigt ſich unſer Grundſatz immer mehr und mehr. Es geht nur die gewöhnliche Täuſchung vor, daſs wir das, was in uns lebhaft vorgeſtellt iſt, für wirklich halten. In uns iſt es ein Geſetz, alles zu aſſociiren; hierzu iſt eine ſubjektive Nothwendigkeit da, unſre Natur erfodert es und wir können nicht anders. Nach einer ſehr natürlichen Illuſion verſetzen wir dieſe Nothwendigkeit, die unſerm Subjekte anhängt, in die Objekte ſelbſt, und dieſe Täuſchung wird ſo ſtark, daſs ſie ſelbſt bei den Philoſophen die Oberhand behält. Denn dieſe, deren Pflicht es iſt, Vernunftgründe für jedes ihrer Urtheile aufzubringen, bringen zwar auch Gründe für die objektive Nothwendigkeit dar, aber dieſe erhalten blos von ihrer einmal vorgefaſsten Meinung ihr Gewicht; die ſubjektive Nothwendigkeit verhindert ſie einzuſehen, daſs ihre Gründe für die objektive Nothwendigkeit nicht hinreichend ſind, eine feſte Ueberzeugung von derſelben hervorzubringen. Denn weder angebohrne Begriffe, noch Beweiſe aus der Erfahrung können die Vernunft von

einer

einer solchen nothwendigen Verknüpfung der Objekte überzeugen. Daher muss die Ueberzeugung nicht aus der Vernunft, sondern aus der Neigung, aus der subjektiven Gemüthsbeschaffenheit, die Gewohnheit heisst, entspringen, und die Vernunft würde, wenn sie für sich Gewalt genug hätte, jene Ueberzeugung gänzlich aufheben, allein ihre Kraft ist gegen die Macht der Gewohnheit fast Null. Daher haben alle Zweifel, welche die Vernunft erregt, keinen sonderlichen Erfolg. Wenn diese gleich vollkommen hinreichende Gründe hat, zu glauben, dass unsre Voraussetzung, dass dieselbigen Erscheinungen immer gleiche Erfolge haben werden, grundlos ist, so bleibt die letztere Meinung doch, und selbst Hume, so sehr er durch die Vernunft vom Gegentheile überzeugt ist, urtheilt, schliesst und handelt darnach, gerade als ob jene objektive Verknüpfung ihre vollkommne Richtigkeit hätte, denn die Gewohnheit ist auch in seiner Natur weit mächtiger als die Einsicht der Vernunft, und wenn auch seine Zweifel selbst ganz allgemein würden, so würden sie doch keinen Schaden anrichten. Die Einsicht der Vernunft ist viel zu schwach, als dass sie gegen das mächtige Gesetz der Association in der menschlichen Natur etwas ausrichten sollte.

Dieses ist Hume's Meinung von der Verknüpfung der Dinge, welche bei aller menschlichen Erkenntniss vorausgesetzt wird, und zugleich der ganze Grund des Skepticismus der Vernunft. Denn wenn die Vernunft keine hinreichenden Gründe fin-

findet, eine objektive Verknüpfung unter den Dingen zuzulaſſen, ſo kann ſie durch ſich allein nie überzeugt werden, daſs ein Ding in der Folge wiederum mit demjenigen Dinge verknüpft ſeyn werde, mit welchem es ehemals nach der Erfahrung verbunden geweſen iſt. Denn daſs ein Ding auf das andre bisher gefolgt iſt, iſt für die Vernunft kein Grund, daſs es auch künftig ſo ſeyn werde, wenn ſie nicht ſchon als ausgemacht annehmen kann, daſs eine ſolche Verknüpfung in den Objekten der Natur nothwendig ſey. Da ſich nun zu der letzteren Vorausſetzung unmöglich ein Grund in der Erfahrung finden kann, und auf keinem andern Wege nach den Vernunftgeſetzen eine objektive Vernunfterkenntniſs nach Hume's Grundſatze, möglich, ſo iſt es gar keine objektive Nothwendigkeit, welche dem Satze der Kauſſalität anhängt, ſondern nur eine ſubjektive; unſre Natur vermag es einmal nicht anders, und wenn ſie gleich nicht im Stande iſt, die vernünftigen Gründe davon zu entdecken, ſo vertritt doch die Gewohnheit die Stelle der Vernunftgründe, und macht, daſs die menſchlichen Entdeckungen gerade eben ſo dreuſt, ja noch weit kühner ihren Fortgang nehmen, als wenn die Vernunft durch Einſicht in die Natur der Dinge von dieſer objektiven Ordnung überzeugt wäre.

Es iſt mir vor Kant niemand bekannt, dem das philoſophiſche Gewicht dieſer von Hume vorgelegten Fragen und Schwierigkeiten, ſo ſehr eingeleuch-

geleuchtet, und der ihre Auflösung mit so vielem Ernst und mit so vielem Scharfsinne unternommen hätte, als der berühmte und würdige Herr Tetens*). Ohne mich nun hier auf eine genaue Untersuchung einzulassen, in wie weit die Auflösung jenes vortreflichen Mannes, mit derjenigen, welche ich hier zu geben gesonnen bin, übereinstimmt; so glaube ich doch, dass seiner ziemlich schwer zu fassenden Auflösung keine andre Meinung, als die unsrige zum Grunde liegen könne. Die Philosophen mögen es beurtheilen, ob die Frage und Antwort hier mit derjenigen Deutlichkeit dargelegt ist, die von philosophischen Erörterungen dieser Art gefordert werden kann. Der Verfasser könnte sich um so weniger etwas darauf einbilden, wenn es ihm auch zugestanden würde, dass es ihm gelungen wäre, die skeptischen Einwürfe des Engländers durch Vernunftgründe gehoben zu haben, da ihm die Mittel, sie zu heben, durch die Kritik der reinen Vernunft in die Hände gegeben wurden, und sein ganzes Verdienst würde seyn, ihre Recht-

mä-

*) Man sehe dessen philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipzig. 1777. ein Werk, das von jedem Beobachter des menschlichen Geistes, wenn er ihm seine verborgensten Grundthätigkeiten ablernen will, sehr sorgfältig studiert zu werden verdient, und das nicht oft genug empfohlen werden kann, da es, wie so mancher andere tiefsinnige Versuch, so wenig gelesen wird.

mäfsigkeit erwiefen, und fie gehörig gebraucht zu haben. Unfre vorigen Betrachtungen dienen dazu, dafs wir bei der gegenwärtigen Auflöfung ganz kurz feyn können.

Hume fand diefen Begriff einer objektiven Nothwendigkeit nur allein in dem Begriffe der urfachlichen Verknüpfung. Kant, welchem die Humifchen Einwürfe vornemlich zum Nachdenken über die bisherige Philofophie brachten, entdeckte, dafs diefe Nothwendigkeit nicht allein dem Begriffe der Urfache, fondern einer grofsen Menge andrer Begriffe anhange, mit denen fie zu verbinden, uns die Erfahrung eben fo wenig berechtige. Dafs jedes von uns verfchiedene Ding eine Gröfse, eine Realität haben, dafs in jedem Dinge etwas Subftantielles, unter den gleichzeitigen Dingen ein wechfelfeitiger Einflufs feyn müffe, dafs nichts abfolut Leeres in der Welt wahrgenommen werden könne u. f. w., find Sätze, die in aller Naturwiffenfchaft eben fowol, als der einer urfachlichen Verknüpfung zum Grunde gelegt werden, und deren Nothwendigkeit eben fo wenig aus der Erfahrung, als aus dem blofsen Satze des Widerfpruchs erkannt werden kann. Sein erftes Bemühen war daher, fich zuerft nach einem Principio umzufehen, durch welches er die Begriffe, denen die objektive Nothwendigkeit anhängt, vollftändig auffinden könnte, und nachdem ihm diefes geglückt war, fo fuchte er einen Grund für die objektive Nothwendigkeit, welcher diefen Begrif-

fen

sen sämmtlich eigen ist,*) und welchen man aus den vorhergehenden Abhandlungen schon mit ziemlicher Deutlichkeit wird erkennen können.

Wenn man nemlich die Gegenstände ohne Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen betrachtet; so ist es ganz unmöglich, von ihnen etwas a priori zu wissen. Betrachtet man aber die Gegenstände blos, so fern sie von uns vorgestellt und erkannt werden können, so lassen sich diejenigen Bedingungen oder Beschaffenheiten a priori von ihnen erkennen, ohne welche sie gar nicht vorgestellt und erkannt werden könnten, und dergleichen Beschaffenheiten sind nothwendige objektive Prädikate der Objekte. Die objektive Nothwendigkeit aller allgemeinen und nothwendigen Begriffe und Grundsätze beruht auf der Möglichkeit der Erfahrung. Dieses ist also der vernünftige Grund, durch welchen der Glaube an eine objektive Nothwendigkeit vollkommen gerechtfertiget wird. Ein jedes Ding in der Sinnenwelt hat seine Ursache. Von diesem Satze ist die Vernunft fest überzeugt, nicht weil der Begriff eines Dinges in der Welt den Begriff einer Ursache mit in sich schliesst, oder weil die Erfahrung uns ei-

nen

*) Man kann hier das Verzeichniss jener Begriffe und Grundsätze nicht erwarten. Wer noch nicht ausführlich darüber belehrt ist, muss solche in den Schriften Kants und Reinholds und in meinem Lehrbuche der Metaphysik u. s. w. suchen.

nen ſolchen beſtändigen Zuſammenhang aller vergangenen und künftigen Begebenheiten gelehrt hat, ſondern weil wir, vermittelſt der Vernunft, einſehen, daſs, im Falle keine urſachliche Verknüpfung unter den Gegenſtänden der Sinnenwelt ſtatt fände, gar keine Erfahrungserkenntniſs derſelben möglich wäre. Daſs alle Gegenſtände des Sinnes eine extenſive und intenſive Gröſse haben müſſen, erkennen wir weder aus dem Begriffe eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt, noch aus der Erfahrung aller Gegenſtände, ſondern daraus, weil es uns, wenn das Gegentheil ſtatt fände, gar nicht möglich wäre, ſinnliche Anſchauungen von Gegenſtänden zu haben, und ſo verfährt die Vernunft in Anſehung aller Sätze, welche objektive Nothwendigkeit ausſagen. Denn dasjenige, ohne welches das andre gar nicht als möglich gedacht werden kann, iſt nothwendig; nun kann aber gar keine Erfahrungserkenntniſs von Gegenſtänden als möglich gedacht werden, wenn nicht eine ſolche durchgängige Verknüpfung der Gegenſtände zugelaſſen wird; folglich iſt dieſe objektive Verknüpfung nothwendig. Daſs aber Erfahrungserkenntniſs möglich ſey, wird durch ihre Wirklichkeit bewieſen. Das Erkenntniſsvermögen würde auch ſelbſt nichts ſeyn, wenn ihm die Erkenntniſs (ſowol der Sinne, als des Verſtandes) unmöglich gemacht wäre. Die Wirklichkeit der Erfahrungserkenntniſs beweiſst alſo ihre Möglichkeit. Giebt man aber die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Sache zu; ſo iſt man auch genöthigt, die Bedin-

dingungen zuzugeben, ohne welche die Sache weder möglich noch wirklich seyn könnte, und die Bedingungen sind sodann nothwendig. Nun ist aber eine objektive Verknüpfung unter Gegenständen der Erfahrung nach den nothwendigen Gesetzen des Erkenntnisvermögens die einzige Bedingung, unter welcher Erfahrung möglich und wirklich seyn kann; folglich ist eine solche objektive Verknüpfung unter den Erfahrungsgegenständen nothwendig.

Hieraus erhellet 1) daß eine solche Verknüpfung, und folglich die Gültigkeit der allgemeinen Gesetze nur von solchen Gegenständen a priori erkannt werden könne, die für uns erkennbar sind. Wenn also jemand sagen wollte, es könnte doch Gegenstände geben, die diesen Gesetzen nicht unterworfen wären; so können wir die Möglichkeit derselben weder behaupten noch läugnen; aber so viel können wir mit Gewißheit wissen, daß sie für uns keine Gegenstände, nicht erkennbar, und also (in Beziehung auf uns) so gut als nichts sind. 2) daß die reinen Verstandesbegriffe, wenn sie auf das Mannigfaltige des Raums oder der Zeit bezogen worden sind, und auf diese Art einen Inhalt erhalten haben, in dieser Verbindung a priori nicht auf Gegenstände bezogen werden können, die gar nicht als Gegenstände der Sinnlichkeit gedacht werden. So weiß ich z. B., daß eine sinnliche Ursache der Zeitordnung nach eher seyn muß, als ihre Wirkung. Wenn ich aber den Begriff der Ursache

auf

auf ein übersinnliches Ding, z. E. die Gottheit, beziehen wollte, so könnte ich blos sagen: sie müsse als der Grund der Wirklichkeit von etwas anderm gedacht werden. Dass aber die Gottheit eher sey als ihre Wirkung, ist eine völlig sinnleere Redensart, indem die Gottheit gar nicht als in der Zeit existirend gedacht werden darf. 3) Dass wir die reinen Verstandesbegriffe, wenn wir sonst auf irgend eine Art überzeugt werden können, dass es nichtsinnliche Objekte giebt, die dennoch für den Verstand gehören, auf diese Objekte a priori beziehen, und wenigstens dadurch bestimmen können, dass sie der Form des Verstandes gemäss seyn müssen, ob wir gleich dadurch das Mannigfaltige selbst in ihnen nicht erkennen, denn zur Erkenntniss des Mannigfaltigen wird jederzeit ein Anschauungsvermögen erfodert. Durch eine solche Handlung erweitern wir aber unsre Erkenntnisse von übersinnlichen Gegenständen nicht, sondern entwickeln blos den Begriff der übersinnlichen Gegenstände, in so fern sie als mögliche Gegenstände des Verstandes gedacht werden.

Sech-

Sechster Versuch
über
das Humische Princip der Gewohnheit.

Eine gänzliche Ungewissheit des Geistes müsste ein so peinlicher und unausstehlicher Zustand seyn, dass man sich in der That kaum ein grösseres Unglück für ein vernünftiges Wesen denken kann, als ein Gemüth, indem alles schwankt, wo alle Theile in beständiger Bewegung ohne alle Hoffnung der Ruhe sind, wo die Sinne nicht wissen, ob sie anschauen und empfinden, und wo der Verstand nicht weiss, ob er denkt und urtheilt, das die Furcht zu irren allenthalben begleitet, und das sich nichts zu bejahen und nichts zu verneinen getrauet. Einen solchen unglücklichen Zustand hat die gütige Mutter Natur durch ihre weise Vorsorge in dem Menschen selbst unmöglich gemacht. Diese Bemerkung konnte dem scharfsinnigen Verfasser der Abhandlung über die menschliche Natur nicht entgangen seyn. Er bemerkte sehr wohl, dass ihn immer etwas zur Ueberzeugung hinzog und nöthigte, dass alle seine Handlungen, alles Denken und Forschen, den Glauben an irgend etwas Gewisses voraussetzte. Aber nur die Vernunft schien ihm viel zu schwach zu seyn, eine Gewisheit dieser Art zu begründen. Er zweifelte nicht daran, dass die Menschen in allen Zeiten jene allgemeinen Grundsätze, die er bestritt,

stritt, annehmen und glauben, ja dass er selbst stets darnach handeln würde. Er behauptete nur, dass der Grund von einer solchen Gewissheit nicht in der Vernunft zu finden sey, oder dass keine hinreichenden Gründe da seyen, wodurch die Vernunft ohne den Einfluss aller übrigen Umstände überzeugt werden könnte, dass eine so allgemeine Verknüpfung der Gegenstände statt habe. Wenn sich also die Vernunft selbst überlassen bliebe, meinte er, so müsste sie in einem ewigen Skepticismus schweben, und so lange man daher vernünftigen Spekulationen allein nachhängt, kann durch sie zuletzt nichts anders, als ein allgemeiner Skepticismus hervorgebracht werden, indem für sie kein Grund ausgefunden werden kann, der hinreichend wäre, sie von der Realität und Gewissheit dessen, was sie sich vorstellt, zu überzeugen. Denn es sind, nach Hume's Meinung, keine andern Vernunftgründe möglich, als diejenigen, welche schon von allen Philosophen entdeckt und gebraucht, und die entweder aus der Erfahrung oder aus der Vernunft selbst genommen sind, und nach denen man sich entweder auf Empfindung oder auf angebohrne Grundsätze bezieht. Beide aber erklärt die Vernunft selbst, welche Ueberzeugung sucht, für unzulänglich. Es ist also eine Ueberzeugung durch die Vernunft unmöglich. Wenn nun, so schloss Hume weiter, demohnerachtet diese Ueberzeugung da ist, so muss sie eine andere Ursache haben, und wenn man dieselbe suchen soll, so kann man sie nirgends anders, als in dem Subjekte selbst suchen. Es

muss

mufs diese Idee der Nothwendigkeit durch irgend eine Begebenheit in der Seele hervorgebracht werden. Er meinte daher, dafs sie nichts weiter, als der Begriff von einem gewissen Gefühl sey, das durch öftere Wiederholung einer und eben derselben Verbindung der Dinge, welche uns die Erfahrung zuführe, entstehe. Denn durch die öftere Wiederholung gewisser Vorstellungen werden wir an eine solche Reihe gewöhnt, und vermöge des Gesetzes der Association, reproducirt die Einbildungskraft diejenigen Vorstellungen leicht, die mit einer andern schon ehemals im Bewufstseyn durch Zeit und Raum verbunden gewesen sind. Es ist also blos die Gewohnheit oder die im Gemüthe selbst begründete Fertigkeit, worauf sich diese Verknüpfung unsrer Vorstellung stützt; ob sie in den Dingen selbst sey, wissen wir nicht, und wenn wir es zu wissen glauben, so ist dieses eine Einbildung, indem kein vernünftiger Grund dazu da ist, eine solche allgemeine objektive Verknüpfung unter den Gegenständen zum Voraus zu wissen. Wenn man in einigen Fällen gefunden hat, dafs zwei Gegenstände, wie Flamme und Hitze, Schnee und Kälte allemal mit einander verbunden gewesen sind; und wenn sich sodann Flamme und Schnee wieder von neuem darstellt, so bringt die Gewohnheit sogleich auch die damit verbunden gewesenen Vorstellungen wieder hervor und macht, dafs wir jene Erscheinungen ebenfalls wieder erwarten, und ihre Existenz festiglich glauben. Denn der Glaube an die Wirklichkeit einer künftigen Erscheinung ist nichts

als

als die Lebhaftigkeit der Vorftellung, welche fie von der Stärke der vorhergehenden erhält.

Hume's Gegner find nirgends lebhafter, und ihre Angriffe find auch nirgends glücklicher, als da, wo fie die Gewohnheit, als ein Princip, aus welchem die Nothwendigkeit erklärt werden foll, beftreiten. Ich kann mich daher fo eher überheben, um die Nichtigkeit diefes Princips als eines Erklärungsgrundes der objektiven allgemeinen Erkenntnifs darzuthun, da diefes meine Vorgänger befriedigend dargethan haben. Ich bemerke nur, dafs Hume felbft durch den evidentften Beweis, dafs Gewohnheit kein Grund fey, woraus eine objektive allgemeine Erkenntnifs erklärt werden könnte, doch nicht für widerlegt gehalten werden kann. Denn Hume leugnete auch alle objektive Erkenntnifs a priori, und meinte, dafs fich die Vorftellungen blos aus Gewohnheit affociirten, und dafs die gleichen Verbindungen in der Natur blos zufällig einträfen. So affociirt fich mit der Vorftellung der wirklichen Sonne die Vorftellung von der Wirklichkeit des Tages; dafs fich diefe beiden Vorftellungen affociiren, ift nothwendig: dafs aber der Tag auch wirklich ift, fobald die Sonne wahrgenommen wird, kann auch nur zufällig feyn. Und wenn wir wahrnehmen, dafs die Verbindung der Dinge oft mit unfern verbundenen Vorftellungen übereintrift, fo ift diefes ein glücklicher Zufall, der freilich nothwendig ift, wenn wir noch einiges Zutrauen zu unfrer Erkenntnifs behalten follen, aber dadurch

 fehen

sehen wir doch die Nothwendigkeit dieser Verbindung nicht ein. Was aber meines Bedünkens dem Humischen Princip auch als einem Erklärungsgrunde dessen, was er erklären wollte, entgegenstand, war 1) daſs sich schlechterdings kein Kennzeichen angeben läſst, wodurch diejenige Gewohnheit, welche (obgleich in der bloſsen Einbildung) gewisse Erkenntnisse gründet, von derjenigen, welche ungewisse erzeugt, unterschieden werden kann, 2) daſs nicht begriffen werden kann, wie oft ein Urtheil, das eine tausendjährige Gewohnheit begründet hat, in einem einzigen Augenblicke durch einen ganz neuen bloſsen Vernunftgrund, für irrig erklärt werden kann. Kopernikus legte in einer kurzen Zeit ein Vorurtheil ab, das sich durch Gewohnheit viele hundert Jahre erhalten hatte. 3) Wenn die Gewohnheit das letzte Principium wäre, so würde sie nie durch Vernunft oder irgend etwas anders besiegt werden können, und es müſste möglich seyn, einem Menschen alles anzugewöhnen, was man nur wollte, welches aller Erfahrung widerspricht.

Doch lasset uns von dieser Ausschweifung zurückkehren, und vielmehr das eigne Geständniſs unsers Philosophen erwägen, daſs er nur in einer Art von philosophischer Verzweiflung seine Zuflucht zu diesem Erklärungsprincip der Gewohnheit nahm. Nachdem er nemlich überzeugt zu seyn glaubte, daſs es schlechterdings nicht möglich sey, einen vernünftigen Grund von einer objektiven

Ver-

Verknüpfung anzugeben; so hielte er sich für berechtiget, die objektive Verknüpfung für eingebildet zu erklären und anzunehmen, dass die Verbindung blos subjektiv wäre, und dass er, um die subjektive Verbindung zu erklären auf die Gewohnheit und die damit zusammenhängenden Principien, wie Erziehung u. s. w. verfiel, wird ihm wol niemand übel nehmen können. Man hätte ihm also aus andern Gründen beweisen müssen, dass wirklich ein Vernunftgrund uns zwänge eine solche objektive Verbindung anzunehmen und allenthalben zum Voraus zu setzen. Ein solcher Beweis würde ihn bewogen haben, seinen subjektiven Erklärungsgrund von selbst wieder zurückzunehmen. Nun haben wir wenigstens einen Vernunftgrund für eine solche objektive Verknüpfung angegeben, der sowol von Hume als von seinen Gegnern entweder gänzlich übersehen, oder doch nicht in einem solchen Lichte dargestellt ist, dass er leicht entdeckt werden könnte, und welcher nach unsrer Meinung vollkommen hinreichend ist, die Vernunft zu überzeugen, dass eine solche objektive Verknüpfung unter den Objekten nothwendigerweise statt finden müsse. Und bei diesem Beweise haben wir uns keines erschlichenen Satzes bedient, sondern haben nur das vorausgesetzt, was alle Philosophen, und auch Hume allenthalben gelten lassen.

Der Kunstgriff, dessen wir uns bedienten, eine so verwickelte Sache aufzuklären, bestand darinne, dass wir es versuchten, den Begriff durch Sinne und

Verstand erkennbarer realer Objekte mit der Natur unsers Erkenntnisvermögens zu vergleichen, und aus dieser Vergleichung gewisse Prädikate der Objekte zu erforschen, wovon der Erkenntnisgrund lediglich in dem Erkenntnisvermögen selbst anzutreffen war. Dies gelang, und der Vernunftgrund für die reale Verknüpfung der Objekte war gefunden. Es kömmt nemlich hierbei alles darauf an, dass man die Objekte blos in so fern erkennen will, als sie von uns vorgestellt werden, und wir können voraussetzen, dass kein Philosoph eine weitere Betrachtung über die Objekte verlangen wird, als in so fern sie von uns können vorgestellt werden, und wir nennen in dieser Rücksicht, so wie schon längst alle Naturphilosophen gethan haben, die Objekte Erscheinungen*). Nun folgt aber aus dem Begriffe der Erscheinungen nothwendig, dass sie erkennbar seyn müssen. Sollen sie aber erkenn-

bar

*) Es kann auch hier gar kein Streit über die Wirklichkeit der Objekte seyn. Denn wer Vorstellungen und Erkenntnisse zugiebt, muss auch Objekte zugeben, und so fern er zugiebt, dass reale Vorstellungen durch die Objekte bestimmt werden, so giebt er auch reale Objekte zu. Und ob er gleich über die Natur dieser Objekte, so fern sie nicht von uns vorgestellt werden können, oder über ihre innere Natur verschiedener Meinung seyn kann, so ist er doch mit allen darinnen einig, dass es Objekte, also von der subjektiven Vorstellung verschiedene Dinge sind.

bar seyn, so müssen sie diejenigen Beschaffenheiten haben, ohne welche sie unser Erkenntnissvermögen gar nicht erkennen kann. Nun kann aber unser Anschauungsvermögen die Dinge nicht erkennen, wenn sie nicht im Raum und Zeit sind, und auf die Sinne wirken können; folglich müssen sie auch im Raum und Zeit seyn, und auf die Sinne wirken können, wenn es Gegenstände für uns d. i. Erscheinungen seyn sollen. Ferner kann unser Verstand die Dinge nicht verbinden, wenn sie nicht wirklich nach denen Gesetzen verbunden sind, nach welchen er allein verbinden kann. Es gehört aber das Gesetz der Kaussalität unter diejenigen Gesetze, ohne welche der Verstand gar nicht verbinden kann; folglich müssen die Gegenstände, welche vom Verstande erkannt werden sollen, auch nach diesem Gesetze, so wie nach mehrern, die der Natur des Verstandes eigen sind, verbunden seyn. Da nun Erfahrung eine Verknüpfung sinnlicher Objekte durch den Verstand ist, so ist ohne eine solche reale Verknüpfung gar keine Erfahrung möglich. Unter den Erscheinungen erkenne ich also a priori eine wirkliche objektive Verknüpfung, ob ich gleich die Art und Weise, wie eine solche objektive Verknüpfung möglich sey, nicht einsehe.

Hier ist also das, was Hume forderte, ein vernünftiger Grund für die objektive, nothwendige Verknüpfung. Zwar gründet er sich nicht auf Einsicht in die Natur der Dinge an sich, ohne welche, wie Hume meinte, kein solcher Grund aufge-

gefunden werden könnte, aber er gründet sich auf die nothwendige Verknüpfung der Gegenstände mit unserm Erkenntnissvermögen, also darauf, dass die Gegenstände nur als Erscheinungen, d. i. als Gegenstände in Beziehung auf uns erwogen werden, also auf die Erkenntniss der Natur der Erscheinungen. Alle Einwürfe, welche gegen dieses Raisonnement gemacht werden können, müssen auf folgende zwei hinaus laufen:

1. Was berechtiget euch vorauszusetzen, dass alle Objekte, welche wir erkennen, blosse Erscheinungen sind, und dass alle Erscheinungen der Sinne auch nach Verstandesgesetzen verknüpft seyn müssen? Können nicht Objekte der Sinne möglich seyn, die vom Verstande gar nicht verknüpft werden können, die blos sinnliche Objekte, und den Verstandesgesetzen gar nicht unterworfen sind, von welchen also gar keine verständige, obgleich eine sinnliche Erkenntniss möglich ist? und

2. Wie kann die nothwendige Verknüpfung auf diesem Grunde beruhen, da dieselbe lange vorher von dem Menschen geglaubt wird, ehe dieser Grund von der Vernunft entdeckt ist? Eine Ursache kann doch nicht eher wirken, als bis sie da ist. Wenn nun der Glaube an eine objektive Verknüpfung auf den bisherigen Schlüssen beruhete, so könnte ja die Ueberzeugung von derselben nicht eher eintreten, als bis jene Schlüsse gemacht würden; welches aber offenbar aller Erfahrung entgegen ist, indem viele und die mehresten Menschen

an

an eine wirkliche objektive Verknüpfung der Dinge glauben, ohne jemals dergleichen Gründe erkannt zu haben?

Die erſte Frage beantworte ich folgendergeſtalt: 1) Alle individuelle Objekte können nur durch unſre Sinne angeſchauet werden, und wir können ſie uns nicht anders vorſtellen, als ſo wie ſie unſre Vorſtellungen ſelbſt den ſubjektiven Bedingungen der Sinne gemäſs, beſtimmen. Nun heiſsen alle Objekte, in ſo fern ſie auf eine beſtimmte Sinnesart wirken, Erſcheinungen, folglich iſt es ganz unmöglich, reale Objekte anders anzuſchauen, als es dieſe beſtimmte Sinnesart zuläſst. Was die Objekte auſser der Beziehung auf dieſe beſtimmte Sinnesart ſeyn mögen, bekümmert uns nicht, und es iſt kein vernünftiger Grund da, zu glauben, daſs gar keine weitere Beziehung derſelben möglich oder wirklich wäre. Wir können daher gar nicht behaupten, daſs unſre Erkenntniſsart die einzige ſey, und daſs folglich alle Prädikate, welche die Natur unſres Erkenntniſsvermögens von den Objekten fordert, auch von allen Objekten überhaupt gelten müſſen. Was aber 2) die allgemeine Verknüpfung der Erſcheinungen nach Verſtandesgeſetzen betrifft, ſo gründet ſich die Behauptung derſelben lediglich auf die Vorſtellung von dem Zwecke eines Erkenntniſsvermögens, welcher hier ganz evident und ohne Zweideutigkeit iſt, und auf die Vereinigung des Verſtandes und der Sinne zu Einem Erkenntniſsvermögen. Denn das menſchliche Erkenntniſsvermögen

ſoll

foll erkennen, denn fonft wär' es nichts. Nun kann es aber nicht erkennen, wenn es fich nicht an Gegenftänden wirkfam beweifen, oder wenn es keine Gegenftände erkennen kann. Da nun daffelbe aus einem finnlichen Anfchauungsvermögen und einem Verftande befteht, fo müffen die Gegenftände, wenn fich beide Vermögen an ihnen wirkfam beweifen follen, auch fo befchaffen feyn, dafs fie durch beide Vermögen erkannt werden können. Diefes könnten fie aber nicht, wenn nicht a) die Gegenftände den Sinnen gegeben, und b) durch den Verftand verknüpft werden könnten. Letzteres ift aber nicht möglich, wenn fie nicht auch wirklich nach Gefetzen, nach welchen der Verftand allein verbinden kann, verbunden find. Man kann auch fo fchliefsen: Erfahrung ift wirklich, folglich ift fie auch möglich. Nun könnte fie aber nicht möglich feyn, wenn nicht die Gegenftände der Erfahrung fo verknüpft wären, dafs fie durch den Verftand verbunden werden könnten. Folglich müffen alle Gegenftände der Erfahrung den nothwendigen Verftandesgefetzen gemäfs, nach denen er allein Objekte verbinden kann, auch wirklich verbunden feyn. Dafs aber Erfahrung d. h. eine Erkenntnifs der Erfcheinungen nach Gefetzen durch den Verftand, wirklich fey, ift durch die Erfahrung felbft klar, von der ein jeder, auch Hume felbft, ausgeht, und fein Skepticismus an derfelben entfteht nur daraus, dafs er keine Vernunftgründe für diefelbe ausmachen, oder die Gründe ihrer Möglichkeit nicht ent-

entdecken kann, und dafs er fich einbildet, entdeckt zu haben, dafs überall keine Vernunftgründe da wären. Nun haben wir aber die Bedingungen der Erfahrung durch die Vernunft aufgefunden, folglich ift kein Grund mehr da, fie zu bezweifeln. Gegenftände, die nicht nach den nothwendigen Gefetzen verknüpft find, nach welchen der Verftand alle Objekte verknüpfen mufs, find keine Gegenftände der Erfahrung, und können folglich nie Objekte unfrer Erkenntnifs werden.

Was die zweite Schwierigkeit anbetrifft; fo ift es gewifs, dafs die Menfchen eine objektive Verknüpfung glauben, ohne die geringfte Erkenntnifs von dem Grunde diefer Verknüpfung zu haben, und hieraus fliefst allerdings, dafs die Vorftellung der objektiven Verknüpfung der Erfcheinungen nicht von der Vorftellung des Grundes diefer Verbindung herrühren könne. Ich will den Streit nicht in die Länge ziehen, denn fonft dürfte ich nur Humen die verfängliche Frage vorlegen, woher wir denn zum Begriffe einer objektiven Verknüpfung gelangten. Denn eine Wiederholung derfelben Vorftellungen kann zwar ein eigenthümliches Gefühl erzeugen, aber diefes Gefühl ift doch keine objektive Verknüpfung, und wie alfo durch die Gewohnheit und durch das dadurch erzeugte Gefühl eine Idee der objektiven Verknüpfung entftehen könne, ift ganz unbegreiflich. Denn wollte Hume, wie er thun mufs, einwenden, dafs der Begriff einer objektiven Verknüpfung nur eingebildet fey, fo

so strafe ich ihn mit seiner eignen und gewiss wahren Behauptung, dass die Einbildung nichts erzeugen könne, was ihr nicht die Sinne zuführen. Wenn also die objektive Verknüpfung nichts ist; wie gelangen wir zur Idee derselben? — Doch ich habe schon darauf Verzicht gethan, aus den Schwächen meines Gegners Vortheil für mich zu ziehen, und ich eile daher sogleich jenes Phänomen zu erklären und zu zeigen, dass es unsrer Meinung, nach welcher die objektive Verknüpfung durch Vernunftgründe gerechtfertiget werden kann, gar nicht im Wege stehe.

Man muss nie vergessen, dass die Gegenstände nur in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, oder in so fern sie vorgestellt werden können, betrachtet werden dürfen. Denn was die Gegenstände ohne Beziehung auf das Erkenntnissvermögen, d. h. an und für sich selbst seyn mögen, kann kein Mensch wissen. Dieses vorausgesetzt, müssen diejenigen Eigenschaften, ohne welche die Objekte von unserm Erkenntnissvermögen gar nicht angetroffen werden können, d. h. die nothwendigen Prädikate in jedem Objekte realiter angetroffen werden, ob sie gleich nicht sogleich unter dem Titel des Nothwendigen gedacht werden. Denn dieses ist eine spätere Entdeckung der Vernunft. Ein jeder Gegenstand wird also ein Mannigfaltiges enthalten, das zur Einheit vereinigt ist, die Sinne werden sich nicht anders wirksam beweisen können, als dass sie das Mannigfaltige des Objekts

jekts anfchauen, und der Verftand wird diefes Mannigfaltige verbinden, fo wie es in den Gegenftänden felbft verbunden ift. Denn diefe Verbindung ift eben das Objekt des Verftandes. Wo alfo eine wirkliche Verknüpfung ift, da mufs fie der Verftand unter gewiffen Einfchränkungen eben fo wahrnehmen können, als die Sinne das gegebene Mannigfaltige wahrnehmen. Der Verftand beftimmt die reale Verknüpfung fo wenig, als die Sinne das reale Mannigfaltige beftimmen; vielmehr werden fowol Sinne als Verftand durch die realen Objekte beftimmt; und dafs letztere den nothwendigen Gefetzen der Sinne und des Verftandes gemäfs feyn müffen, ift eine Erkenntnifs, die einen Theil der fpekulativen Vernunfterkenntnifs ausmacht, und alfo ihrer Natur nach fehr fpät erworben werden mufs. Indeffen erkennen alle unfre Erkenntnifsvermögen beftändig nach ihren Gefetzen, ob wir gleich anfänglich eben fo wenig eine Vorftellung von diefen Gefetzen haben, als das Thier von den Regeln, nach welchen feine Vermögen wirken. Ein Verftand kann aber fchlechterdings nichts verbinden, wo nichts zu verbinden ift. Hätten die Gegenftände nichts Beharrliches, wäre alles blofser Wechfel, fo hätten die Sinne ein Spiel, aber der Verftand könnte nie eine Vorftellung von einem beftimmten beharrlichen Gegenftande erhalten, und der Begriff der Subftanz könnte nie auf ein reales Objekt bezogen werden. Wäre keine Regel in der Folge der Dinge, und folgte nicht das eine allemal

auf

auf das andere, ſo wäre unſer Verſtand in Beziehung auf eine bloſse Succeſſion der Dinge, ohne daſs das eine die Exiſtenz des andern beſtimmte, völlig unbrauchbar, und eben ſo könnte auch gar kein Verſtand angewendet werden, wenn die Dinge von einander iſolirt wären, und nicht mit einander in wechſelſeitiger Gemeinſchaft ſtünden. Wenn daher dem Verſtande Gegenſtände durch die Sinne gegeben werden, ſo ſucht er ihre Verknüpfung nach den Kriterien, welche ihm die ſinnlichen Bedingungen geben, auf. Sobald er Beſchaffenheiten wahrnimmt, ſo iſt es dem Verſtande ganz unmöglich, dieſelben anders als in einem Subjekte zu denken, und ob daher die Sinne gleich dem Verſtande nur lauter Accidenzien vorhalten, ſo muſs der Verſtand doch nothwendig dieſe als in der Subſtanz inhärirend gedenken, wenn er ſich ein Objekt vorſtellen ſoll. Sobald der Verſtand wahrnimmt, daſs Objekte immer auf einander folgen, ſo beweiſst er ſich an denſelben thätig und verknüpft ſie. Dieſe Neigung des Verſtandes zu verknüpfen, wirkt anfänglich inſtinktmäſsig, und äuſsert ſich natürlicherweiſe nur an denjenigen Gegenſtänden in der Erfahrung, die am häufigſten als verbunden vorkommen, wobei er denn auch natürlicherweiſe am wenigſten irren kann, weil wirklich dergleichen Gegenſtände verknüpft ſind. Um die Sache durch einen beſondern Begriff zu erläutern, ſo wollen wir den Begriff der Urſache hierzu erwählen, als welcher eigentlich das Objekt des Humiſchen

Zwei-

Zweifels iſt, und ſich alſo am beſten zu unſrer Abſicht ſchickt. Daſs gewiſſe Gegenſtände in der Zeitfolge immer verbunden ſind, iſt eine Bemerkung, welche die Menſchen ſehr früh machen muſsten. Daſs auf das Eſſen die Sättigung, auf den Stoſs die Bewegung eines leichtern Körpers folge, daſs die Sonne den Tag, der Regen die Fruchtbarkeit nach ſich ziehet, und eine Menge anderer Begebenheiten, die ſich täglich und ſtündlich in der Welt ereignen, konnten der menſchlichen Aufmerkſamkeit unmöglich entgehen. Sobald nun der Verſtand eine ſolche Verbindung in der Zeit wahrnimmt, ſo verknüpft er dieſe Gegenſtände nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen inſtinktmäſsig, und ſetzt vermöge ſeiner natürlichen Neigung voraus, daſs das eine das andere hervorbringen werde. Der Verſtand hat nemlich eine Neigung zu verknüpfen; dieſe kann ſich aber nicht eher äuſsern, als bis ihm irgend etwas Gelegenheit dazu giebt. Dieſes iſt nun hier die Folge der Gegenſtände und ihre bisher bemerkte Verbindung in der Zeit. Nun kann der Verſtand zwei ſucceſſive Dinge ſich nicht anders als verknüpft vorſtellen, als daſs er das eine als Grund von der Wirklichkeit des andern denkt; er verknüpft ſie alſo auch wirklich ſo, und erwartet von der Erfahrung die Beſtätigung ſeiner Verknüpfung, ohne ſich um die Gründe zu bekümmern, die ihn zu einer ſolchen Verknüpfung berechtigen. Nach und nach bei wachſender Reflexion bemerkt er, daſs er ſich in ſeinen Vorſtellungen oft täuſcht, und daſs

die

die blofse Succeffion die Dinge nicht verknüpft; er erfindet Regeln, die ihn vor folchen Uebereilungen verwahren. Ift der Menfch nun einmal gewohnt, feinen Verftand auf die Objekte anzuwenden; fo kann er ihn gar nicht anwenden, als er mufs allenthalben nach Urfachen und Wirkungen, nach einfeitiger und wechfelfeitiger Abhängigkeit forfchen. Die Erfahrung beftätigt auch das Verfahren feines Verftándes, wenn es befonders mit Vorficht gefchieht, fo fehr, und die Fortfchritte in der Naturforfchung werden auf diefem Wege fo grofs, und alles ftimmt fo vollkommen mit den bisher angewendeten Grundfätzen überein, Gewohnheit befeftiget es endlich fo, dafs ihn nichts bewegen wird, ein folches Verfahren zu verlaffen, und dafs er das Princip der urfachlichen Verknüpfung allenthalben anwendet, und vorausfetzt, fo weit fich nur immer fein Gebiet erftreckt. Hier wirkt alfo noch immer die treibende Natur des Verftandes, und es ift keine Erkenntnifs der Gründe eines folchen Verfahrens da. Aber nun erwacht die Vernunft; fie ift mit dem glücklichen Erfolge der Verftandesarbeiten nicht zufrieden, fie will auch die Gründe feines Verfahrens wiffen. Sie findet, dafs mit dem Begriffe der Urfache eine Nothwendigkeit verknüpft wird, und dafs diefer Begriff ohne Unterfchied auf alle Gegenftände bezogen wird, dafs man von allen Dingen Urfachen vorausfetzt, und alle Dinge felbft für Urfachen hält, dafs man zwar in den mehreften Fällen die Beftimmungen diefer Wirkungen und Ur-

fachen

sachen von der Erfahrung erwartet, in einigen aber diese Gegenstände sogar a priori, ohne alle Erfahrung bestimmen will. Die Vernunft sucht eine Rechtfertigung dieses Verfahrens. Anfänglich glaubt sie, die Erfahrung selbst berechtige sie zu dieser Voraussetzung; aber sie wird gar bald überzeugt, dass ihr diese keine Nothwendigkeit zuführen könne, dass, wenn sie auch der Voraussetzung des Verstandes noch so gemäss ist, ihn dieses doch nie berechtige, eine solche Verknüpfung auch künftig vorauszusetzen, und sie auf alle Gegenstände überhaupt zu beziehen: sie sucht endlich in dem Begriffe der Ursache Schutz, aber auch dieser kann ihr keine Befriedigung schaffen. Sie zweifelt, ob überall vernünftige Gründe ihres Verfahrens da sind, und da sie nichts ohne vernünftige Gründe für wahr halten darf, so ist sie geneigt, alle objektive Verknüpfung für schimärisch zu erklären. Endlich entdeckt sie doch noch einen Weg, auf welchem der Glaube an eine objektive Verknüpfung gerettet werden kann. Sie erwägt nemlich, dass die Sinnenwelt schlechterdings nur als eine Beziehung der Objekte an sich auf unser Erkenntnissvermögen betrachtet werden kann, dass also alles in derselben nothwendigerweise von dem Verstande muss bearbeitet werden können. Sie erkennt ferner, dass der Verstand gar keine Objekte in der Zeitfolge verknüpfen kann, wenn sie sich nicht wie Ursachen und Wirkungen verhalten, und entdeckt, dass in seiner Natur ein Principium liegt, nach welcher er alle Objekte als ver-

verknüpft anfehen mufs, wenn er über fie nachdenken will. Hieraus fchliefst fie denn mit Recht, dafs die Objekte des Verftandes auch alfo verknüpft feyn müffen, und erkennt zugleich, dafs diefer Grundfatz nur auf folche Gegenftände eingefchränkt fey, die dem Verftande gegeben werden können, und da nun unferm Verftande blos finnliche Objekte gegeben werden können, fo können wir diefen Grundfatz auch nicht weiter, als auf finnliche Objekte anwenden.

Aus der letztern Erklärung ift nun begreiflich:

1. Warum fich der Begriff der Urfache fo früh, in der Anwendung bei uns findet. Weil fich nemlich die Dinge in der Sinnenwelt wirklich wie Urfache und Wirkung verhalten, und durch diefes fo häufige Verhältnifs den Verftand zur Wirkfamkeit reitzen.

2. Warum man mit dem Begriffe der Urfache die Nothwendigkeit verknüpft. Denn der Grund davon liegt in unfrer eignen Natur, wodurch der Verftand genöthiget wird, alle Dinge in dem Verhältniffe der Kauffalität zu denken und diefen Begriff auf alle Gegenftände zu beziehen, die er unter fich verknüpfen will.

3. Warum alle Verfuche bisher mifslungen find, die nothwendige objektive Verknüpfung zu erklären, und warum man fich dabei allemal in den Subtilitäten über Kraft, Hervorbringung u. f. w. verlohr. Weil man nemlich den Erklärungsgrund in den Dingen an fich fuchte, und die Art und Weife der Verknü-

knüpfung, die Kraft als ein Ding u. ſ. w. beſtimmen wollte, welches ganz unmöglich iſt.

4. Weswegen alle Zweifel und Spekulationen gegen die Zuverläſſigkeit der objektiven Verknüpfung in der Naturforſchung keine Stockung verurſachen können. Weil die Natur hier durch ſich ſelber wirkt, die nur ſehr wenig von der richtigen Erkenntniſs abhängt, welche das erkennende Weſen von ſeiner eignen Natur hat, aber dennoch darf die Vernunft nie die Möglichkeit aufgeben, eine richtige Erkenntniſs der Gründe gewiſſer Thatſachen zu erlangen. Der Zweifel darf ſie nur ſo lange beherrſchen, als ſie dieſe Gründe nicht aufgefunden hat, aber er darf nie als das letzte Ziel alles Philoſophirens angeſehen werden.

Die Gewohnheit würde ſelbſt nicht ſtatt finden, wenn nicht die häufigen objektiven Verknüpfungen in der Erfahrung ſie verurſachten, und ſie kann daher unmöglich den letzten Grund der Vorſtellung der objektiven Verknüpfung enthalten. Sie kann nur um deswillen in ſehr vielen Fällen, richtig wirken, ohne den Verſtand zu befragen, weil die Natur ſo regelmäſsig eingerichtet iſt; aber ſie ſelbſt kann für ſich ein Urtheil niemals rechtfertigen. Sobald die Erfahrung abweicht, ſo wird der Verſtand gar bald die objektiven Gründe ausfindig machen können, und er wird oft durch ein Urtheil, das ihm einen Augenblick gekoſtet hat, eine Gewohnheit, die viele tauſend Jahre geherrſcht hat, zerſtö-

ren können. Die Stärke des Verstandes geht über alle Macht der Gewohnheit.

Wir haben also um deswillen so früh Begriffe von objektiven nothwendigen Verknüpfungen, weil diese wirklich in den Gegenständen sind, und weil sie zwar nicht auf unsre Sinne, aber doch auf unsern Verstand wirken, der alle Anschauungen nur eben dadurch zu Gegenständen des Verstandes macht, daſs er das Mannigfaltige in ihnen und sie selbst untereinander verknüpft; und er wird durch seine eigne Natur gezwungen, diese nothwendigen Begriffe auf alle seine Objekte auszudehnen, weil er ohne dieselben gar keine Objekte erkennen kann. Wenn daher die Objekte des Verstandes wirkliche Objekte sind, so müssen auch diese Merkmale in ihnen statt finden. Ob aber alle Dinge überhaupt an und für sich selbst, ohne Beziehung auf unsern Verstand nach diesen Gesetzen verknüpft seyn müssen, kann kein menschlicher Verstand wissen. Die Nothwendigkeit ist also kein Prädikat, welche wir aus der Natur der Dinge selbst, und ihren Kräften erkennen, sondern blos aus der Vorstellung eines Objekts unsrer möglichen Erfahrung. Diejenigen Merkmale, ohne welche dieser Begriff gar nicht gedacht werden kann, sind in den Objekten der Erfahrung selbst nothwendig. Dieses gilt aber nicht nur von dem Begriffe der Ursache, sondern auch noch von dem Begriffe der Realität, Substanz und mehrern andern. Denn um Erfahrungen zu machen, wird

nicht

nicht blos die Wirkſamkeit der Sinne, ſondern auch die Wirkſamkeit des Verſtandes erfordert, als welcher, ohne daſs jene Merkmale allgemein als wirklich objektiv vorausgeſetzt werden, gänzlich unnütz wäre.

Siebenter Verſuch.

Ueber den Skepticismus in Anſehung des Verſtandes und der Sinne.

Alle Zweifel betreffen entweder das Daſeyn der Objekte ſelbſt und ihrer Beſchaffenheiten, oder die Verknüpfung derſelben; und alle gründen ſich entweder auf die nothwendige Unzulänglichkeit unſers Erkenntniſsvermögens, allgemeine und nothwendige Beſchaffenheiten der Objekte zu erkennen, oder auf die zufälligen ſubjektiven Einſchränkungen deſſelben, ſo daſs alle Urtheile des Skepticismus unter folgenden Formeln enthalten ſind: 1) Man kann nicht wiſſen, ob von uns und unſern Modifikationen verſchiedene Objekte wirklich ſind, und ob ſie in einer ſolchen Verknüpfung ſtehen, als wir uns dieſelbe vorſtellen, weil es ganz unmöglich iſt, daſs Verſtand oder Sinne, oder beide zugleich uns darüber belehren können; 2) Man kann nicht wiſſen, ob die Gegenſtände ſo beſchaffen und ſo verbunden ſind, wie wir ſie uns vorſtellen, weil unſre Erkenntniſsvermögen (Sinne und Verſtand) nach der Er-

fahrung ganz unzuverläfsig find, und das Vermögen, welches das andere berichtigen foll, immer felbft wieder einer Berichtigung bis ins Unendliche nöthig hat, wobei alfo nie ein vollkommner Grad der Gewifsheit möglich ift.

Der Skepticismus der erftern Art ift ein reines dogmatifches Gebäude. Er fucht aus dem Begriffe des Erkenntnifsvermögens felbft die Unmöglichkeit einer Erkenntnifs der Objekte darzuthun, und wird alfo auf Grundfätze a priori gebauet. Die zweite Art ift anfänglich ganz empirifch. Häufige Beobachtungen über die Schwäche und Trüglichkeit der Erkenntnifskräfte einzelner Subjekte reizen zur Bedachtfamkeit und Behutfamkeit im Urtheilen. Diefe macht, dafs man fich nach allgemeinen Principien und Kriterien der Wahrheit umfieht, und wenn man folche nach vielem Bemühen nicht finden kann, fo entftehen Zweifel, ob die Erkenntnifskräfte des Menfchen überall zureichen, fie zu finden, und nachdem man alle feiner Einficht nach mögliche Wege, fie zu erforfchen umfonft verfucht hat; fo kömmt man endlich dahin, zu behaupten, dafs das menfchliche Erkenntnifsvermögen fie gar nicht ausfindig machen, alfo auch gar nicht mit gänzlicher Gewifsheit über Objekte urtheilen könne. Beide kommen alfo auf verfchiedenen Wegen zu einem Ziele, obgleich der letztere nie fo weit kommen könnte, wenn er fich nicht mit dem erftern zuletzt darinne vereinigte, dafs es unmöglich wäre, dafs unfer Erkenntnifsvermögen mit Gewifsheit Objekte er-

erkennen könnte. Dieses aber ist eine transcendentale Behauptung und kann daher nicht anders, als a priori aus der Natur des Erkenntnissvermögens erwiesen werden. Denn wenn man auch noch so viele Schwächen an den Erkenntnissvermögen in der Erfahrung bemerkte, so könnte man doch daraus nie auf die gänzliche Unmöglichkeit einer gewissen Erkenntniss der Objekte schliessen. Daher beruhet im Grunde aller Skepticismus auf der Behauptung, dass für unser Erkenntnissvermögen alle objektive Erkenntniss unmöglich sey, und die häufigen Irrthümer und Täuschungen, die sich als Fakta anbieten, braucht man nur als Zeugnisse, das Raisonnement a priori zu bestätigen, denn wenn sie auch zum Beweise nicht tauglich sind, so leisten sie doch bei der Ueberredung vortrefliche Dienste.

Da nun unser Erkenntnissvermögen, so ferne es uns mit Objekten und deren Verknüpfung bekannt macht, entweder Sinn oder Verstand ist, so suchen die Skeptiker aus der Natur beider Erkenntnisskräfte darzuthun, dass sie uns unmöglich mit Objekten bekannt machen können. Ihr alleiniger Grund beruhet nun darauf, dass alle Erkenntnissvermögen es nur mit Vorstellungen zu thun haben, dass Vorstellungen nie die Objekte selbst sind, und dass kein vernünftiger Grund da sey, von den Vorstellungen auf die Beschaffenheit der von den Vorstellungen ganz verschiedenen Objekte zu schliessen, und gar vorauszusetzen, dass die Objekte an sich,

sich, gerade so beschaffen wären, wie unsre Vorstellungen von denselben beschaffen sind.

Das was nun die Gründe der Skeptiker wirklich bisher ganz unüberwindlich machte, war die fast allgemein obgleich grundlos angenommene Voraussetzung, dass wir Objekte an und für sich oder so erkenneten, wie sie auch ohne Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen beschaffen wären. Denn da wir nichts anders als Vorstellungen erkennen können, so war die erste verwirrende Folge, dass die Objekte an sich auch nichts anders, als Vorstellungen seyn können. Da nun aber Vorstellungen ohne alles Bewusstseyn nichts sind, so war die zweite Folge, dass den Dingen an sich keine abgesonderte und kontinuirliche Existenz beigelegt werden konnte, indem Vorstellungen nichts als Veränderungen sind, deren Natur das Bleibende und Beharrliche ganz widerspricht. Ist dies, so geht die objektive Realität der Begriffe, Substanz, Identität u. s. w. ganz verlohren, und der Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt ist schimärisch. Iene Begriffe und jener Unterschied, so gemein er auch ist, muss auf einer blossen Illusion beruhen. Denn die Vernunft kann nicht anders, als aus einem einmal für wahr erkannten Satze die Folgen ziehen, welche nach ihren eignen Gesetzen daraus fliessen.

Da nun diese Folgen nicht nur den gemeinen Urtheilen widerstreiten, sondern auch alle Wissenschaft selbst zerrütten, und das Erkenntnissvermögen antasten; so müssen wir den Satz schärfer beleuch-

leuchten, aus welchem fo wichtige und den gemeinen Verftand fo empörende Folgen fliefsen, und da entdeckt fich denn, dafs der Satz, aus welchem Hume alle jene Folgen zieht, eine ganz grundlofe, aller Vernunft und aller Erfahrung widerftreitende Vorausfetzung fey. Diefe befteht nemlich darinne, dafs er annimmt, wir müfsten durch unfre Vorftellungen die Dinge fo erkennen, wie fie an fich, ihrer innern Natur nach, befchaffen wären. Nach diefer Vorausfetzung wird die Möglichkeit unterfucht, wie wir durch unfre Vorftellungen Objekte an fich erkennen können, und da mufs fich denn freilich aus der Betrachtung der Sinne und des Verftandes ergeben, dafs uns diefe nie über Vorftellungen hinausbringen, und dafs es ganz unmöglich fey, durch fie von Objekten Unterricht zu erhalten, die gar keine Vorftellungen find, und dafs alfo die Dinge an fich mit den Vorftellungen einerlei find. Da nun Sinne und Verftand anfänglich etwas ganz anderes vorgaben, und alle Folgen aus dem angenommenen Satze den gemeinen Belehrungen der Sinne und des Verftandes widerftreiten, fo kann diefes nichts anders, als Mifstrauen gegen den Verftand und gegen die Sinne felbft erzeugen, und die Vernunft mufs alfo die Zeugen, denen fie anfangs alles zutrauete, nachdem fie von ihnen etwas zu wiffen verlangte, was alle ihre Kräfte überftieg, nothwendig bei jeder neuen Frage untauglicher finden, und fie zuletzt als fchwache und wirklich ganz unfinnige Wefen verwerfen. Denn die Antworten können

da

da nicht anders, als ungereimt ausfallen, wo der Frager etwas zu wissen verlangt, welches weder derjenige, der frägt, noch derjenige, welcher antworten soll, gehörig versteht. Der Skeptiker hat im Anfange gegen sein Erkenntnissvermögen kein Misstrauen, es wird ihm nur erst verdächtig, nachdem er durch dasselbe eine alberne Antwort, auf eine, seiner Meinung nach, sehr kluge Frage erhalten hat. Wenn also sonst das Erkenntnissvermögen sich in seiner Würde zu erhalten weiss, so wird es auch der Skeptiker ehren müssen. Lasset uns nur die Anforderungen der Skeptiker genauer prüfen. Eine dreuste Anfrage macht oft den Klienten bestürzt, und bringt ihn dahin, einen unwürdigen Vergleich einzugehen, da ein kluger Anwald durch eine einzige Gegenfrage die Ansprüche hätte abweisen können.

Wir finden nemlich bei einigem Nachdenken, dass die so klug scheinende Frage des Skepticismus eben so thöricht und ungereimt ist, als jede Antwort, die man darauf geben kann, und so trifft das Sprichwort recht eigentlich hier ein, dass einer den Bock melkt, und der andere das Sieb unterhält. Denn die Frage: Wie können wir durch unsre Erkenntnissvermögen Dinge an sich erkennen? ist ohngefähr mit denen einerlei: Wie können wir mit den Ohren sehen und mit den Augen hören? Wer dieses will, mag es beantworten. Wir, die wir dieses nicht wollen, weil wir es für unmöglich halten, können den Frager füglich ohne alle Antwort

ab-

abweifen, oder ihn erfuchen, zuvor dem Sinne feiner Frage mehr nachzuforfchen. Der Satz: Wir erkennen Objekte, die von unferm Erkenntnifsvermögen ganz unabhängig diejenigen Eigenfchaften an fich haben, welche wir uns von ihnen vorftellen, von welchem der Skeptiker ausging, ift ganz ungereimt, und kann daher freilich auch nur ungereimte Folgen haben. Denn ein Objekt an fich, das von unfern Vorftellungen ganz verfchieden, und dennoch als vorgeftellt gedacht wird, ift ein gerader Widerfpruch.

Jener Widerfpruch wird aber dadurch völlig gehoben, dafs man einräumt, es fey völlig unmöglich, die Dinge an fich zu erkennen, und dafs man behaupte, wir erkennen blos ihre Einwirkungen und Beziehungen auf unfre Erkenntnifsvermögen. Was alfo die Objekte an und für fich ohne in Beziehung auf uns find, wiffen wir ganz und gar nicht; was fie aber in Beziehung auf unfer Erkenntnifsvermögen feyn müffen, können wir fehr wohl wiffen. Alle Objekte, welche wir unmittelbar erkennen, find alfo nichts, als gewiffe beftimmte Beziehungen uns an und für fich ganz unbekannter Gegenftände. Diefe Beziehungen können natürlicherweife nicht eher eintreten, als bis ein Erkenntnifsvermögen da ift, auf welches die Dinge an fich wirken können, und fo hängen zwar die Vorftellungen der Objekte oder die Beziehungen der Dinge an fich auf das Erkenntnifsvermögen von dem Dafeyn des Erkenntnifsvermögens und des Bewuftfeyns ab, aber

das

das Bewuſstſeyn muſs doch von etwas anderm beſtimmt werden. Die Vorſtellung der Objekte iſt ein Reſultat von zwei Dingen von dem Erkenntniſsvermögen, und den Dingen, welche mit demſelben in ein Verhältniſs gebracht werden können, und wir können daher von den Dingen an ſich oder von den Dingen, welche die Vorſtellungen beſtimmen, mit Recht alle diejenigen Prädikate ausſagen, ohne welche gar keine Vorſtellung der Objekte und alſo gar keine Wirkſamkeit des Erkenntniſsvermögens möglich wäre. Denn wir betrachten dieſelben nur, ſo ferne ſie eine Beziehung auf uns haben, d. h. ſo ferne ſie Erſcheinungen ſind. Sobald wir aber die Objekte blos als Erſcheinungen betrachten, ſo iſt es ſehr begreiflich, wie Prädikate dieſer Objekte mit ihrer Vorſtellung verknüpft ſeyn können, die gar nicht durch unmittelbare Empfindung vorgeſtellt und dennoch auf die Objekte bezogen werden. Denn Dinge an ſich können gar wohl, ſo ferne ſie mit unſerm Erkenntniſsvermögen auf eine gewiſſe Weiſe verknüpft ſind, Objekte für uns ſeyn, und wenn auch gleich unſer Erkenntniſsvermögen ſich eine Zeitlang nicht wirkſam bewieſe, ſo würden die Wirkungen der Dinge doch fortgehen; und wenn daher letzteres wieder in Thätigkeit geſetzt würde, ſo könnte es den Zuſammenhang der Objekte nicht anders faſſen, als daſs es ſich vorſtellte, in welchem Verhältniſſe die Objekte die ganze Zeit hindurch zu einem möglichen oder wirklichen kontinuirlich

wirk-

wirkfamen Erkenntnifsvermögen feiner Art geftanden hätten.

Es ift überhaupt zu merken, dafs die Sinne allein fich nie rechtfertigen können. Denn der Beweis für die Rechtmäfsigkeit und Wahrheit der Vorftellungen eines Erkenntnifsvermögens mufs jederzeit von der Vernunft geführt werden. Die Sinne fchauen nach gewiffen Gefetzen an, ohne fich um die Gründe der Wahrheit diefer Anfchauungen zu bekümmern. Die Wahrheit der finnlichen Vorftellungen kann alfo nicht anders, als durch die Vernunft gerechtfertiget werden. Wir find uns aber zweierlei finnlicher Anfchauungen bewufst, innerlicher und äufserlicher; beide werden auf Objekte bezogen; die erftern auf Veränderungen und Gemüthszuftände in uns, die blos in der Zeit find; die andern auf Dinge aufser uns, die nicht blos in der Zeit, fondern auch im Raume find. Man gefteht zu, dafs die Objekte in uns nichts als blofse Vorftellungen find; dafs aber die Objekte im Raume etwas von den im Bewufstfeyn vorhandenen Vorftellungen Verfchiedenes find, und dafs ihnen ein beharrliches Dafeyn zum Grunde liegen müffe, beweife ich daraus, weil fonft die innern Vorftellungen felbft unmöglich feyn würden. Ich bin mir nemlich gewiffer Vorftellungen in der Zeit bewufst; diefe Vorftellungen find auch nach Hume's *) und aller Skeptiker Geftändnifs, unbezweifelt gewifs und

*) S. 143. 419.

und wirklich, und ich nehme alfo die Zeit durch diefen Wechfel der Vorftellungen wahr. Nun ift aber die Wahrnehmung der Zeit nicht anders möglich, als wenn fie etwas Beharrliches oder Kontinuirliches erfüllt, ein von Kant *) erwiefener, und von Hume fo gut als zugeftandener Satz **); folglich ift das Beharrliche eben fo gewifs wirklich, als ich mit meinen Vorftellungen. Diefes Beharrliche find aber nicht die Vorftellungen in uns, weder äufsere noch innere, denn diefe wechfeln, auch nicht das Vorftellende, oder das Ich, denn diefes ift, auch nach Hume, erft durch die Vorftellungen beftimmt, und felbft nichts, als eine Vorftellung; folglich mufs dasjenige, was die Zeit kontinuirlich erfüllt, etwas von mir und dem, was in meinem Bewufstfeyn ift, Verfchiedenes, d. h. ein äufseres wirkliches Ding feyn, und ich bin mir eben fo unmittelbar des Beharrlichen oder der Dinge aufser mir bewufst, als ich mir meiner Vorftellungen bewufst bin. Denn das Bewufstfeyn in der Zeit ift mit dem Bewufstfeyn der Möglichkeit der Wahrnehmung der Zeit nothwendig verbunden, und mein Bewufstfeyn kann in der Zeit gar nicht anders durch Vorftellungen beftimmt werden, als durch das Beharrliche aufser

*) Den Beweis davon f. in Kants Kritik der reinen Vernunft. neue Ausg. S. 224.

**) S. 82 u. f. wo bewiefen wird, dafs Zeit in einer fteten Veränderung beftehe; welche aber ohne ein kontinuirliches Dafeyn unmöglich ift.

ſser mir, d. h. durch Subſtanzen im Raume, oder durch eine äuſsere Sinnenwelt. Die Sinnenwelt iſt alſo eben ſo gewiſs wirklich, als ich ſelbſt und meine Vorſtellungen, weil ich ohne dieſelbe nicht einmal Vorſtellungen, weder innere noch äuſſere haben könnte. Es iſt alſo ſo wenig wahr, daſs ein äuſserer Sinn etwas Eingebildetes ſey, daſs vielmehr die Einbildung äuſserer Gegenſtände, ohne wirkliche äuſsere Gegenſtände gar nicht einmal möglich wäre.

Hierdurch iſt die von unſern Vorſtellungen verſchiedene und kontinuirliche Exiſtenz der äuſsern Gegenſtände erwieſen, und wir haben uns zu dieſem Beweiſe keiner willkührlichen, ſondern nur zweier, von Hume ſelbſt zugeſtandenen Grundſätze bedient, wovon der eine iſt: Wir ſind von der Wirklichkeit unſerer Vorſtellungen gewiſs; und der andere: Was mit unſern Vorſtellungen nach dem Satze des Widerſpruchs verbunden iſt, oder dasjenige, ohne welches die Möglichkeit der Vorſtellungen gar nicht gedacht werden kann, iſt eben ſo gewiſs *). Der Fehler, welcher

*) S. 143. 419. 146. Beide Sätze geben alle Skeptiker zu, ſo bald ſie anfangen zu raiſonniren; nur am Ende, nachdem das Reſultat ihrer Unterſuchungen dahin ausgefallen iſt, daſs man gar nicht urtheilen könne, müſſen auch ſelbſt jene Principien wankend werden.

cher Humen nothwendig irre führen muſste, war, daſs er eine Antwort von den Sinnen verlangte, die ihm blos die Vernunft geben konnte. Beharrliche und verſchiedene Exiſtenz, ſind Begriffe, welche blos der Verſtand denken kann, und wozu, ganz vergeblich, ihnen entſprechende Impreſſionen aufgeſucht werden. Wer von der Vorausſetzung ausgeht, daſs alle Begriffe nur Bilder und Kopien gewiſſer Empfindungen oder Impreſſionen ſind, muſs nothwendig nichts, als Widerſprüche und Ungereimtheiten in ihnen antreffen. Sobald alle Vorſtellungen blos durch die Empfindung entſpringen, ſo iſt es freilich unbegreiflich, wie man ſich Objekte als wirklich vorſtellen könne, wenn ſie nicht ſelbſt Empfindungen ſind, und wie etwas von der Empfindung Verſchiedenes vorgeſtellt werden könne. Hier entdeckt ſich alſo der Skepticiſmus ebenfalls als eine nothwendige Folge des Humiſchen oberſten Princips. Läſst man aber dieſe ungegründete Vorausſetzung fahren, und bedenkt, daſs der Verſtand an und für ſich eine Quelle objektiver Vorſtellungen ſey, ſo ſind jene Schwierigkeiten auf einmal gehoben. Dieſes letztere aber muſs ebenfalls ſo lange unbegreiflich ſcheinen, als man noch annimmt, man könne mit unſerm Erkenntniſsvermögen Dinge erkennen, ſo wie ſie an und für ſich ſelbſt unabgeſehen auf unſer Erkenntniſsvermögen ſind. Denn wie kann unſer Verſtand von dieſen Gegenſtänden objektive Prädikate ohne Belehrung der Anſchauung wiſſen? Räumt man hingegen ein,

ein, daſs die Dinge an ſich in einem gewiſſen Kauſſalverhältniſſe mit unſerm Erkenntniſsvermögen ſtehen, und daſs ſie nur in ſofern unſre Objekte heiſsen können, als ſie den Inhalt unſrer Vorſtellungen beſtimmen, daſs ſie alſo für uns ein Inbegriff von Phänomenen ſind, ſo müſſen auch alle die Prädikate objektive von ihnen gelten, welche die Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſs aus der Natur der Sinne und des Verſtandes fodert. Unſre äuſsern Gegenſtände haben alſo eine kontinuirliche und von uns verſchiedene Exiſtenz, nicht, weil dieſes unſre Sinne unmittelbar wahrnehmen, (denn dieſes iſt unmöglich) ſondern weil nicht nur die äuſsere, ſondern auch die innere Erfahrung, und ſogar alles Vorſtellen unmöglich wäre, und weil der Verſtand einſieht, daſs nicht blos dasjenige wirklich iſt, was unmittelbar den Sinnen gegenwärtig iſt, ſondern auch dasjenige, was mit demſelben nach Verſtandesgeſetzen nothwendig zuſammenhängt.

Das einzige, was hiergegen einzuwenden wäre, iſt, daſs man ſagen könnte, daſs doch viele Menſchen die kontinuirliche und verſchiedene Exiſtenz glauben, ohne ſich dieſer Gründe bewuſst zu ſeyn, und es wäre alſo die Frage doch nicht aufgelöſst, woher der ſo gemeine Glaube an die beharrliche und verſchiedene Wirklichkeit der Dinge komme. Hierauf antworte ich 1) daſs es eine ſehr gemeine Erſcheinung iſt, daſs Wirkungen in dem Menſchen hervorgebracht werden, deren Urſachen er oft ſpät, und oft gar nicht erkennen lernt, und daſs dieſe ver-

verſteckten Urſachen eben ſo oft in dem Verſtande und der Vernunft, als in der Einbildungskraft, den Sinnen und dem Körper liegen. Wir ſind in dem Beſitze von ſehr vielen Begriffen, über deren Deduktion der gemeine Mann gar nicht, und ſelbſt nur ſehr wenige Gelehrte nachdenken, und welche die Menſchen, ſich ſelbſt überlaſſen, erfinden. Man darf nur an die Sprache ſelbſt und ihre mannigfaltigen Beugungen denken. Diejenigen Begriffe aber, ohne welche der Verſtand Gegenſtände der Erfahrung gar nicht denken kann, muſs er inſtinktmäſsig zu allererſt erfinden, und ſie müſſen ihm nur alsdann verdächtig werden, wenn er ſie durch die Sinne rechtfertigen will, oder überhaupt ihre Deduktion verſucht und ſie nicht finden kann. Dafür bleiben ſie aber, ſo lange er denkt, immer im Gebrauch, ob ſie gleich nicht in der Abſonderung erwogen werden. 2) Thiere haben gar keine Verſtandesbegriffe, wiſſen alſo auch nichts von der kontinuirlichen und abgeſonderten Exiſtenz, als nur ſo weit ſie ihre Sinne und Einbildungskraft davon belehrt, ſo wie es Hume erklärt. Da wir durch den Verſtand einſehen, daſs die ſinnlichen Gegenſtände auch wirklich ſo ſind, daſs ſich Sinne und Einbildungskraft an ihnen wirkſam beweiſen können; ſo iſt es zugleich begreiflich, wie die thieriſche Erkenntniſs möglich iſt. Denn wenn im Raume nichts Beharrliches wäre, ſo würde auch bei den Thieren weder Sinn noch Einbildungskraft ſich wirkſam beweiſen können. 3) Sobald der Menſch anfängt zu erkennen, ſo beweiſen

ſich

ſich zugleich alle ſeine Erkenntniſskräfte in einem gewiſſen Grade wirkſam. Da es nun die Natur der Erkenntniſskräfte erfodert, daſs ſie alle Prädikate den Objekten zuſchreiben, ſo iſt es nicht zu verwundern, daſs auch alle Verſtandesbegriffe als in den Objekten enthalten vorgeſtellt werden. Die Natur des wirkenden Verſtandes beſteht aber darinne, daſs er die Gründe der Vorſtellungen denkt, und daſs er die Objekte verknüpft. Daher muſs er nothwendig immer diejenigen Prädikate zum Voraus ſetzen, ohne welche er ſich gar nicht wirkſam beweiſen könnte, und ſie müſſen ihm bei ſeinem Denken allenthalben aufſtoſsen. Da dieſe Begriffe nothwendig ſind, ſo wird es ihnen auch im Gebrauche nichts ſchaden, ob er ihren Urſprung den Sinnen oder der Einbildungskraft oder dem Verſtande zuſchreibt, und er wird nur irre werden, wenn er ihren Urſprung gründlich unterſuchen will. Denn da er gewohnt iſt, alle Materie durch die Sinne zu empfangen, und dieſe Begriffe zwar objektiv ſind, aber doch nicht von den Sinnen abgeleitet werden können, ſo wird er ſich genöthiget ſehen, ſie für Einbildungen zu erklären, bis ihn endlich ein guter Genius auf den Gedanken bringt, daſs jene Begriffe wirklich im Verſtande, als ſeine nothwendigen Geſetze gegründet ſind, und daſs ſie wegen der Relation der Objekte auf das Erkenntniſsvermögen ihre Realität, unabhängig von den Sinnen behaupten.

Ietzt muſs ich mich noch über die Eigenſchaften der Körper und deren Eintheilung in urſprüng-

liche und abgeleitete Eigenschaften erklären. Die letztere Eintheilung hat insbesondere seit Locke's Zeiten die Philosophen oft in Verwirrung gesetzt, und dem Idealismus und Skepticismus einen grossen Vorschub gethan, wie auch aus der Humischen Abhandlung deutlich abzunehmen ist. Nach unsrer Theorie sind alle Eigenschaften, welche uns Sinne und Verstand von den Körpern entdecken, objektive Eigenschaften derselben, und es ist keine einzige derselben von dem Erkenntnissvermögen allein abhängig. Denn wir rühmen uns nicht die Gegenstände an und für sich ohne in Beziehung auf uns zu erkennen, sondern nur nach dem, was sie für uns seyn können. In so fern daher 1) das Erkenntnissvermögen in verschiedenen Subjekten gleichen Gesetzen unterworfen ist, und 2) die sinnlichen Organe in gleichem Verhältnisse und Zustande sind, müssen die Objekte immer gleiche Vorstellungen verursachen; und wenn wir sagen, die Prädikate kommen den Objekten zu, so soll und kann dieses keine andere Bedeutung haben, als: Wenn die Objekte mit einem Erkenntnissvermögen unsrer Art in gleiche Verbindung gesetzt werden, so erzeugen sie von sich auch gleiche Vorstellungen. Wollte man von allen besondern und allgemeinen Beschaffenheiten unsres Erkenntnissvermögens abstrahiren, so würden wir gar nicht wissen, was die Dinge an sich wären; was sie aber seyn müssen, so bald ein Erkenntnissvermögen unsrer Art gesetzt wird, können wir theils aus unsern Erfahrungen,

theils

theils aus Einſicht a priori allerdings mit Gewiſsheit wiſſen. Der Unterſchied zwiſchen Grundeigenſchaften und abgeleiteten Beſchaffenheiten iſt daher nichtig, ſobald er das Objcktive ſelbſt betreffen ſoll. Farben, Gerüche und Geſchmack ſind eben ſo reale und urſprüngliche Beziehungen der Gegenſtände, als Undurchdringlichkeit, Solidität, Theilbarkeit, Ausdehnung u. ſ. w. Der Unterſchied beruhet blos auf den verſchiedenen Arten der Erkenntniſskräfte, wodurch dieſe objektiven Merkmale vorgeſtellt werden. So iſt das einzige entſcheidende Merkmal eines äuſsern Sinnes, daſs er die Empfindung unmittelbar auf ein von ſeinem ſubjektiven Zuſtande verſchiedenes Objekt bezieht. Denn ein Sinn iſt ein Erkenntniſs- nicht blos ein Empfindungsvermögen. Nun iſt zwar in einigen Sinnen, wie im Geſchmacke und im Geruche, weit mehr Empfindung als Erkenntniſs, aber niemand legt auch die Empfindung ſelbſt dem Objekte bei, ſondern man ſtellt ſich durch die Empfindung nur eine äuſsere Urſache derſelben vor, und bezieht alſo die Empfindung auf ein Objekt, als Urſache derſelben; und ſo wie es jedesmal erlaubt iſt, eine ihren innern Prädikaten nach unbekannte Urſache mit dem Namen ihrer Wirkung zu bezeichnen; ſo muſs es uns auch verſtattet ſeyn, die unbekannten Gegenſtände mit dem Namen der Wirkung zu belegen, welche ſie jederzeit in den Sinnen hervorbringen. Wenn wir daher ſagen: die Roſe riecht, der Apfel ſchmeckt, ſo wollen wir nichts anders ſa-

gen, als: Es ist in diesen Gegenständen ein objektiver Grund der Empfindung des Geruchs und des Geschmacks enthalten, oder eine Eigenschaft, die wenn sie auf den Geruch und Geschmack wirkt, jederzeit eine gewisse bestimmte Empfindung hervorbringt. Diese Eigenschaft ist also nicht minder objektiv als das Harte und Weiche, obgleich die erstere blos durch ihre Wirkungen im Subjekte bezeichnet wird, da hingegen von den letztern auch Wirkungen in den Objekten selbst (nicht blos in der Empfindung) wahrgenommen werden. Ich fühle eine elfenbeinerne Kugel an, und erhalte dadurch einen Druck, den ich als eine Wirkung der Kugel ansehe; zu gleicher Zeit aber bemerke ich auch, dass weder meine Hand noch ein andrer Körper den Raum einnehmen kann, welchen die Kugel erfüllt. Ich finde, dass die Empfindung des Drucks jederzeit erfolgt, wenn ich mich bestrebe, dass die Kugel einen Raum einnehmen soll, den ich mit meinem Körper erfülle, oder umgekehrt, wenn ein Theil meines Körpers sich bestrebt den Raum der Kugel einzunehmen. Ich finde also, dass eine und ebendieselbige Eigenschaft verschiedene Wirkungen äussert, je nachdem sie entweder mit einem Empfindungsvermögen oder mit einem Körper in Verhältniss gesetzt wird. Man sagt daher, dass man die Solidität oder die Undurchdringlichkeit empfinde, man empfindet aber nur die Wirkungen dieser Eigenschaften, welche an und für sich durch ganz andre Erfahrungen erkannt werden. Das Resultat ist

also:

alſo: Unſre Sinne nehmen eine doppelte Beziehung der Objekte wahr, einmal eine Wirkung derſelben auf das Empfindungsvermögen, wie Gerüche, Geſchmacksarten, und alle Empfindungen, die durch das Betaſten oder der Einwirkung der Objekte auf das Gefühl entſtehen; und dann, ihre Beziehungen untereinander im Raume, und in der Zeit, wie ihre Bewegung, Undurchdringlichkeit, beſtimmte Figur, Härte, Weiche u. ſ. w. Dieſe Vorſtellungen beziehen wir lediglich auf das Reale im Raume, welches offenbar eine Wirkung iſt, die von der, welche die Objekte auf unſer Empfindungsvermögen haben, ganz unterſchieden werden muſs. Man nennt gemeiniglich blos die anerkannten Beziehungen im Raume und in der Zeit objektive reale und urſprüngliche Eigenſchaften der Objekte; allein da ſie ebenfalls nur Wirkungen eines uns ganz unbekannten Dinges ſind, ſo ſind ſie eben ſo wenig urſprünglich als jene, wenn urſprünglich ſo viel heiſsen ſoll als eine Eigenſchaft, die den Dingen an und für ſich ſelbſt, ohne in Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen zukömmt. Sollen aber jene Eigenſchaften deswegen urſprünglich heiſsen, weil ſie nicht in unſerm Selbſt gegründet ſind, ſo müſſen beide Arten der Wirkungen dieſen Namen mit gleichem Rechte verdienen. Wenn ein Ding als beſtimmt gedacht wird, ſo werden auch jedesmal alle ſeine möglichen Beziehungen als nothwendig mit gedacht, obgleich viele dieſer Beziehungen nicht immer ſtatt finden, wenn die Gegenſtände nicht da ſind, welche

che ihre Korrelata ausmachen müſsten. So ist es z. E. nothwendig, daſs, wenn einmal das Feuer gesetzt wird, das Wachs schmelze, welches mit ihm in Verbindung gebracht wird, und wenn das Feuer bleibt, so wird jederzeit diese Wirkung auf das Wachs erfolgen, sobald es mit demselben in Verbindung gebracht wird. Gerade so ist es auch mit einer Sinnenwelt. Hier ist ein Etwas da, ein Ding an sich, welches wir Menschen nicht kennen. Dieses mag den Grund von unendlich vielen mir unbekannten Wirkungen enthalten. Unter andern aber hat es eine, welche mir genau bekannt ist, und wodurch es mir allein bekannt wird. Sobald nemlich ein Erkenntniſsvermögen meiner Art gesetzt ist, so bringt es in demselben die Vorstellung einer Sinnenwelt hervor. Es macht, daſs wir uns einen erfüllten Raum und vielerlei Kräfte in demselben vorstellen müssen, und erzeugt zu gleicher Zeit auch macherlei subjektive Empfindungen in uns. Da die Ursachen immer fortdauren, so bleiben natürlicherweise auch die Wirkungen, wenn sie gleich nicht vorgestellt werden, und sobald ein Vorstellungsvermögen unsrer Art mit den Wirkungen wieder in Verbindung gebracht wird, so muſs die Reihe der Vorstellungen wieder erfolgen, wovon das Unbekannte den Grund enthält und sobald ich eine verflossene Zeit denke, muſs ich die Wirkungen des Beharrlichen in ihr denken. Wir erkennen also vermittelst unsrer Sinne wirkliche von den Veränderungen in uns verschiedene Objekte, jedoch nur

nur folche, die im Raume angefchauet werden können, und jemehr wir Relationen im Raume und in der Zeit entdecken, desto mehr objektive Erkenntnifs erwerben wir uns. So gewährt uns anfänglich Schall und Ton blofse Empfindung. Nachdem man aber bemerkt hat, dafs die Verfchiedenheit der Empfindung von den verfchiedenen Erfchütterungen der Luft abhängt, fo rühmt man fich auch einer Erkenntnifs der Töne. Mit der Theorie der Farben ift es nicht anders; und wenn man ein Gefetz entdecken könnte, nach welchem fich die Theilchen auflöfen, oder im Raume nähern oder entfernen müfsten, um Geruch oder Gefchmack zu verurfachen; fo könnte man hoffen, dafs auch Geruch und Gefchmack mehr objektive Erkenntnifs verfchaffen würden, da fie uns jetzt blos auf äuffere Objekte überhaupt hinweifen, ohne irgend ein beftimmtes Verhältnifs im Raume zu entdecken.

Wir haben alfo keinen Grund auf unfre äufsern Sinne ein Mistrauen zu fetzen, wenn wir diefes nur darauf gründen, dafs fie uns mit objektiven Prädikaten täufchen, die fie uns nicht geben können. Denn jene Erkenntniffe, welche wir den Sinnen zufchreiben, find nicht finnliche, fondern intellektuelle Erkenntniffe. Was die Sinne liefern, geben fie treu und ehrlich, aber wenn wir Urtheile, und Gründe der Möglichkeit ihrer Wirkungen durch fie erkennen wollen, fo müffen fie uns freilich irre führen. So kann der innere Sinn uns nie mit etwas andern, als den Modifika-

fikationen des Ichs bekannt machen; das Ich selbst aber, oder dasjenige, was allen Vorstellungen zum Grunde liegt, den letzten Grund der Möglichkeit der Vorstellungen in uns, können wir nie mit dem Sinne anschauen. Daher kann der innere Sinn weder dem Begriffe der Seele noch der Identität einen Inhalt verschaffen, und wenn diese Begriffe gerechtfertiget werden können, so kann es nur allein durch Vernunft geschehen.

Kein Begriff hat den Philosophen von jeher mehr zu schaffen gemacht, als der unsres Selbst, oder der persönlichen Identität. Humen selbst scheint keiner widersprechender und anstösiger zu seyn, als dieser: „Wenn ich„ sagt er selbst in den Berichtigungen des ersten Bandes, „das ansehe, „was ich über die persönliche Identität „geschrieben habe, so finde ich mich in ein schreck„liches Labyrinth verwickelt; und dennoch, ich „muss es bekennen, sehe ich keine Möglichkeit, „wie ich meine vorigen Meinungen verbessern, oder „ihnen mehr Festigkeit und Konsistenz geben soll. „Wenn dieses kein guter allgemeiner Grund „für den Skepticismus ist, so ist er wenigstens hin„reichend für mich (wenn mich auch nicht sonst „schon viele Dinge dazu aufforderten) ein Mis„trauen gegen alle meine Entscheidungen zu unter„halten, und bescheiden in denselben zu seyn."

Es kann nicht überflüssig seyn, seine Gründe und Gegengründe, so wie er sie dort zusammendrängt, hier nochmals zu lesen: „Wenn wir von

„dem

„dem Selbſt oder von der Subſtanz reden, „ſagt er, ſo müſſen wir doch ſchlechterdings einen „Begriff mit dieſen Ausdrücken verbinden, denn „ſonſt würden ſie ganz unverſtändlich ſeyn. Nun „iſt aber jeder Begriff von einer Impreſſion abgelei„tet; und wir haben keine Impreſſion von dem „Selbſt oder der Subſtanz, als einem einfachen und „individuellen Dinge. Folglich haben wir gar kei„nen Begriff von ihnen in dieſem Sinne.“

„Was verſchieden iſt, läſst ſich auch unterſchei„den; und was ſich unterſcheiden läſst, läſst ſich auch „in Gedanken oder in der Einbildung von einander „trennen. Alle Vorſtellungen ſind unterſchieden. „Sie laſſen ſich alſo von einander abſondern, und „ſind trennbar, und können ohne einigen Wider„ſpruch oder Ungereimtheit als beſonders exiſtirend „gedacht werden, und jedes kann auch insbeſon„dere wirklich ſeyn“.

„Wenn ich dieſen Tiſch und dieſes Kamin vor „mir anſehe, ſo iſt mir nichts gegenwärtig, als ge„wiſſe beſondere Vorſtellungen, welche mit allen „andern Vorſtellungen von gleicher Natur ſind. „Dieſes iſt die Lehre der Philoſophen. Aber dieſer „Tiſch, welcher zugegen iſt, und dieſes Kamin kann „auch beſonders exiſtiren, und exiſtirt wirklich, „unabhängig von meiner Vorſtellung. Dieſes iſt „die Meinung des gemeinen Mannes, und ſie ent„hält keinen Widerſpruch. Folglich iſt auch kein „Widerſpruch da, wenn man dieſelbige Meinung „auf alle Vorſtellungen ausdehnt.“

„Im

„Im Allgemeinen scheint folgendes Raisonne-
„ment hinreichend zu seyn. Alle Begriffe sind von
„vorhergehenden Vorstellungen entlehnt. Unsre
„Begriffe von Objekten rühren also auch aus die-
„ser Quelle her. Folglich kann kein Satz verständ-
„lich seyn, oder auf die Objekte passen, welcher
„nicht auch auf die Vorstellungen eben so ange-
„wandt werden kann. Nun ist es aber verständ-
„lich und ohne Widerspruch, daſs Objekte abge-
„sondert und unabhängig existiren, ohne eine ge-
„meinschaftliche einfache Substanz, oder ein
„Subjekt, in welchem sie inhäriren. Dieser Satz
„kann also in Ansehung der Vorstellungen nicht un-
„gereimt seyn".

„Wenn ich meinen Blick auf mein Selbst
„richte, so kann ich dieses Selbst nie ohne eini-
„ge oder mehrere Vorstellungen wahrnehmen; auch
„kann ich nie etwas anders, als nur Vorstellungen
„wahrnehmen. Es ist also dasjenige, was das Selbst
„ausmacht, etwas, was aus diesen Vorstellungen
„zusammengesetzt ist".

„Wir können uns ein denkendes Wesen entwe-
„der mit vielen oder mit wenigen Vorstellungen
„denken. Man setze: seine Seele sey noch unter
„der Seele einer Auster, und nehme an, daſs sie
„nur eine einzige Vorstellung habe, zum Exempel
„Durst oder Hunger. In dieser Lage nun betrach-
„tet sie. Könnt ihr wohl hier noch etwas anders,
„als diese bloſse Vorstellung entdecken? Habt ihr
„noch irgend einen Begriff von dem Selbst oder

„der

„der Subftanz? Ift diefes nicht, fo kann kein
„Hinzukommen anderer Vorftellungen euch diefen
„Begriff jemals verfchaffen".

„Die Vernichtung, welche einige als einen Er-
„folg nach dem Tode annehmen, und welche die-
„fes Selbft gänzlich zerftört, ift nichts, als eine
„Verlöfchung aller einzelnen Vorftellungen, von
„Liebe und Hafs, Schmerz und Vergnügen, Gedan-
„ken und Empfindungen. Diefe müffen alfo mit
„dem Selbft einerlei feyn; weil das Eine ohne das
„Andere fchlechterdings nicht feyn kann".

„Ift das Selbft mit der Subftanz einerlei?
„Wenn diefes ift, wie kann diefe Erage in Anfe-
„hung der Subfiftenz des Selbft bei einer Verände-
„rung der Subftanz ftatt finden? Sind fie verfchie-
„den, worin befteht ihr Unterfchied? Was mich
„anbetrifft, ich habe weder von dem Einen, noch
„von dem Andern einen Begriff, wenn ich mir die-
„fe Dinge als von den einzelnen Vorftellungen ver-
„fchieden denken foll".

„Die Philofophen fangen an, fich mit dem
„Grundfatze auszuföhnen, dafs wir keinen
„Begriff von einer äufsern Subftanz ha-
„ben, der von den Begriffen ihrer be-
„fondern Eigenfchaften verfchieden
„wäre. Diefes mufs den Weg zu einem gleichen
„Grundfatze in Betreff der Seele bahnen, dafs
„wir von derfelben keinen Begriff ha-
„ben, der von der einzelnen Vorftel-
„lung verfchieden wäre".

Bis

„Bis hieher scheint meine Sätze eine hinrei-
„chende Evidenz zu begleiten. Allein da ich nun
„auf diese Art alle einzelne Vorstellungen aufgege-
„ben habe, und zu der Erklärung des vereinigen-
„den Princips komme *), welches die Vorstellung
„zusammenbindet und macht, daſs wir ihnen eine
„reale Einfachheit und Identität beilegen; so werde
„ich inne, daſs meine Erklärung sehr mangelhaft
„ist, und daſs mich blos die anschauende Evidenz
„des vorhergehenden Raisonnements hat bewegen
„können, sie anzunehmen."

„Wenn Vorstellungen unterschiedene wirkli-
„che Dinge sind, so machen sie nur durch ihre Ver-
„knüpfung ein Ganzes aus. Nun können aber Ver-
„knüpfungen verschiedener wirklicher Dinge von
„dem menschlichen Verstande nie entdeckt werden.
„Wir fühlen blos eine Verknüpfung, oder eine
„Bestimmung des Denkvermögens, von einem Ob-
„jekte zum andern überzugehen. Hieraus folgt al-
„so, daſs der Verstand die persönliche Identität nur
„alsdann antrifft, wenn er an die Folge vergange-
„ner Vorstellungen, aus denen die Seele zusammen-
„gesetzt ist, denkt, und fühlt, wie die Begriffe
„derselben unter einander verknüpft sind, und sich
„nach einer natürlichen Ordnung wechselsweise er-
„zeugen. So ausserordentlich diese Behauptung
„auch scheinen mag, so darf sie uns doch nicht be-
„fremden. Die mehresten Weltweisen scheinen ge-
neigt

*) S. 503. u. s. w.

„neigt zu glauben, daſs die perſönliche Identität
„aus dem Bewuſstſeyn entſpringe; und Bewuſstſeyn
„iſt nichts als ein durch Reflexion erzeugter Ge-
„danke, oder eine Vorſtellung. Die gegenwärtige
„Philoſophie hat alſo in ſo weit ein ziemlich befrie-
„digendes Anſehen. Aber alle meine Hoffnungen
„verſchwinden, wenn ich nun die Principien er-
„klären ſoll, welche unſre ſucceſſiven Vorſtellungen
„in unſerm Bewuſstſeyn vereinigen. Da kann ich
„keine Theorie entdecken, welche mich nur einiger-
„maſsen über dieſen Punkt befriedigen könnte."

„Um alles kurz zu ſagen, ſo giebt es zwei
„Principien, die ich ſchlechterdings nicht mit ein-
„ander vereinigen kann; und dennoch iſt es nicht
„in meiner Gewalt, auf eins von beiden Verzicht zu
„thun, nemlich daſs alle unſre verſchiede-
„nen Vorſtellungen verſchiedene wirk-
„liche Dinge ſind, und daſs die Seele
„keine reale Verknüpfung zwiſchen
„verſchiedenen wirklichen Dingen
„wahrnehmen kann. Wären unſre Vorſtel-
„lungen in einem einfachen und individuellen Et-
„was wirklich, oder nähmen wir eine reale Ver-
„knüpfung unter ihnen wahr, ſo wäre keine
„Schwierigkeit da. Was mich anbetrifft, ſo muſs
„ich das Privilegium eines Skeptikers benutzen und
„bekennen, daſs dieſe Schwierigkeit für meinen Ver-
„ſtand unauflöſslich ſey. Ich will mir indeſſen nicht
„anmaſsen, ſie für abſolut unauflöſslich zu erklä-
„ren. Andere oder vielleicht auch ich ſelbſt, bei
rei-

„reiferm Nachdenken, mögen immer eine Hypothe-
„ſe ausfindig machen, welche dieſe Widerſprüche
„vereiniget.„

Wenn ich dieſe Schwierigkeiten, welche Humen ſo unüberwindlich ſchienen, überdenke, ſo finde ich, daſs ſie wiederum alle an dem Hauptprincip ſeines Syſtems hangen, daſs ſich nemlich zu jedem Begriffe eine Impreſſion in den Sinnen finden müſſe. Sucht man für den Begriff der Identität einen ſinnlichen Eindruck, der dieſem Begriffe entſpricht, und will man die Realität deſſelben darauf bauen; ſo iſt es richtig, daſs nicht nur die Identität der äuſsern Dinge, ſondern auch das Selbſt eine bloſse Schimäre iſt. Allein wir haben oben hinlänglich bewieſen, daſs der Begriff der Subſtanz in Anſehung der Materie in den äuſsern Sinnen gar keinen beſtimmten Gegenſtand habe, ſondern daſs er ein bloſser objektiver Verſtandesbegriff ſey, der die einzig mögliche objektive Form ausdrückt, unter welcher allein Gegenſtände von unſern äuſsern Sinnen wahrgenommen werden können, deren Gegenſtand alſo deshalb für wirklich zu halten iſt, weil er zur Möglichkeit der ſucceſſiven Wahrnehmungen gehört.

Mit der Identität des Gegenſtandes des innern Sinnes iſt es ein ähnlicher, obgleich nicht ganz gleicher Fall. Der innere Sinn macht uns nur mit Vorſtellungen bekannt, die jederzeit wechſeln; wenn man nun mit demſelben das bleibende Ich, das Selbſt, oder die Subſtanz ſuchen will, ſo wird man die-

dieſelbe niemals finden können, und, endlich, wenn man dabei beharret, daſs der Sinn dieſem Begriffe Inhalt verſchaffen müſſe, auf den Gedanken gerathen, daſs er überall eine Schimäre ſey. Die verfehlte Hoffnung erzeugt hier Verzweiflung, und die Verzweiflung gebiehrt jederzeit im Entſchluſſe und im Urtheile Uebereilung. Wir, die wir dieſe Hoffnung gar nicht ernährt haben, durch den innern Sinn das Selbſt zu entdecken, können auch nicht unwillig auf ihn werden. Er kann uns ſeiner Natur nach mit nichts als wechſelnden Vorſtellungen bekannt machen, und da ihn auch die ausſchweifendſten Skeptiker in dieſer Funktion unangetaſtet laſſen, ſo haben wir keine Urſache, ein Miſstrauen auf ihn zu ſetzen. Was aber den Begriff der Idendität des Selbſt oder unſrer eignen Subſtanz anbetrifft, ſo iſt dieſes ein Begriff, von dem den Sinnen ſchlechterdings ganz und gar nichts gehört, ſondern der ein reines Produkt des Verſtandes iſt. Aus dieſem müſſen wir alſo allein erkennen, was es mit dem Begriffe unſres Selbſt für eine Bewandniſs habe. Hier finden wir nun, das es ein nothwendiges Geſetz unſres Verſtandes ſey, daſs er alle Prädikate in irgend einem Etwas, das als der Grund der Möglichkeit der nebeneinanderſeyenden und wechſelnden Beſtimmungen gedacht wird, denken muſs. Dieſes Etwas heiſst Subſtanz, und der Verſtand kann alſo, ohne ein ſolches verknüpfendes Ding vorauszuſetzen, das alle Prädikate in Einem vereiniget, ſchlechterdings kein Objekt denken. Nun iſt der Ver-

Verstand eine erkennende Kraft, d. h. eine solche, welche alle ihre Vorstellungen auf Objekte, die von ihren eignen Vorstellungen verschieden sind, bezieht. Er kann aber diese Objekte nicht denken, wenn sie nicht so eingerichtet sind, dass er sie nach seinen Gesetzen denken kann. Dieses aber ist unmöglich, wenn nicht selbst ein verknüpfendes Etwas in ihnen wirklich ist. Wenn nun dem Verstande wirklich Objekte zur Verknüpfung gegeben werden, so setzt er jene Verknüpfung, als die absolute Bedingung aller für ihn möglichen Gegenstände zum voraus. Denn was wirklich ist, davon muss auch der Grund seiner Möglichkeit wirklich seyn. Nun ist der Grund der Möglichkeit der Verstandesobjekte das verknüpfende Principium, oder die Substanz, folglich ist diese so gewiss wirklich, als die gegebenen Objekte selbst. Nun sind unserm Verstande wirklich zweierlei Objekte zur Verknüpfung gegeben, einmal Anschauungen im Raume oder äussere Objekte vermittelst des äusseren Sinnes, und dann Anschauungen in der blossen Zeit, oder der Wechsel der innerlichen Vorstellungen. In Ansehung der erstern können wir das Verbindende oder die Substanz durch ein reales Prädikat, das als der Grund der Möglichkeit alles Daseyns in der Zeit gedacht werden muss, wirklich bestimmen, indem das beharrliche Daseyn im Raume ein sicheres und entscheidendes Merkmal der äussern Substanz ist, als welches eben dasjenige ist, ohne welche schlechterdings gar keine Wahrnehmung, weder eine innere

noch

noch äuſsere als möglich gedacht werden kann, und der Begriff hat alſo unabhängig von den Sinnen Realität und ſeinen wirklichen Gegenſtand. Aber bei den Gegenſtänden des innern Sinnes iſt gar kein materiales Prädikat von dem ausfindig zu machen, was die Vorſtellungen bindet, und ſie im Bewuſstſeyn verknüpft. Im Raume kann es nichts ſeyn, denn ſonſt müſsten ſeine Beſtimmungen mit den äuſsern Sinnen können wahrgenommen werden, welches abſurd iſt, da eine Vorſtellung blos in der Zeit iſt. Da indeſſen die Vorſtellungen dennoch durch den innern Sinn gegeben werden, ſo muſs ſie der Verſtand nach ſeiner Natur nothwendig uns verknüpft denken, ob er gleich die Art und Weiſe dieſer Verknüpfung, oder das Ding, welches verknüpft, für ſich allein ohne Hülfe eines Anſchauungsvermögens ſchlechterdings nicht erkennen kann. Nun entdeckt unſer innerer Sinn nichts als Wechſel, und nichts Beharrliches, das einer Empfindung entſpräche. Er kömmt alſo dem Verſtande nicht einmal ſo zu Hülfe, wie der äuſsere Sinn in Anſehung ſeiner Objekte. Die Idee des Verſtandes von dem verknüpfenden Princip der innern Vorſtellung bleibt daher zwar n o t h w e n d i g, aber l e e r. Er muſs vermöge ſeiner Natur ein Etwas denken, welches der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn iſt, und dieſes iſt d a s S e l b ſ t. Was dieſes an und für ſich ſey, kann die Vernunft durch ihre bloſse Idee nicht beſtimmen. Um ihr Objekt ſeinen rea-

realen Prädikaten und ſeinem Inhalte nach zu erkennen, müſste es ihm durch Anſchauung gegeben werden. Aber ſo viel kann die Vernunft doch erkennen, daſs dieſes Etwas eben ſo gewiſs wirklich ſey, als die wechſelnden Vorſtellungen ſelbſt, weil ſie erkennt, daſs dieſe ohne jenes Etwas unmöglich wären. Ob übrigens dieſes Etwas, oder dieſes Selbſt in der Anſchauung, wenn es gegeben würde, einfach, identiſch u. ſ. w. ſey, können wir ohne Erfahrung, (die hier unmöglich iſt) nicht wiſſen. Die Vorſtellung von dieſem Etwas oder der Vernunftbegriff davon, iſt wol einfach, identiſch u. ſ. w., aber ob auch ſein Objekt dieſe Beſchaffenheiten an ſich habe, iſt eine, für uns, unauflöſsliche Aufgabe.*) Denn die Merkmale eines allgemeinen Begriffs, die in ihm angetroffen werden, ſind wol in ſeinem Gegenſtande enthalten, aber nicht deſſen Beſchaffenheiten, ſo fern er eine Vorſtellung iſt. Die Vorſtellung des Ichs kann daher immer einfach u. ſ. w. ſeyn, aber aus dieſen Eigenſchaften der Vorſtellung läſst ſich nie auf die Eigenſchaften des Objekts ſchlieſsen. Die Idee des Selbſt iſt alſo wirklich gegründet, aber nicht in den Sinnen, wo ſie Hume ſuchte, ſondern in der Vernunft, und ſo gewiſs alſo dieſe iſt, ſo gewiſs iſt auch das, worauf dieſer Begriff hinweiſet. In dem Begriffe des Selbſt ſteckt aber nicht, daſs das ihm Entſprechende, oder die

Seele

*) Das übrige Hierhergehörige kann man in meiner Metaphyſik nachleſen.

Seele etwas Beharrliches, Identiſches, Einfaches u. ſ. w. ſey. Dieſes ſind von der bloſsen Vorſtellung entlehnte, und in Anſehung des Objekts erdichtete Merkmale, die auf einer bloſsen Illuſion beruhen. Wir können es blos als den letzten und abſoluten Grund überhaupt denken, daſs Vorſtellungen in uns ſeyn können. Jede Beſtimmung des Wie? iſt eine Berückung der Phantaſie, die eine Zeitlang angenehm und tröſtlich ſeyn kann, aber bei jeder ſcharfen Unterſuchung wieder in das Schattenreich zurück muſs.

Nun wird ſich das Humiſche Raiſonnement vollkommen richten laſſen. Denn

1. iſt es begreiflich, wie Hume keine Impreſſion für das Selbſt finden könnte, weil dieſer Begriff gar keinen ſinnlichen Gegenſtand hat.

2. Sieht man, daſs Hume's Schluſs falſch iſt, nachdem er dieſes in eine bloſse kollektive Einheit verwandeln will. Denn der Gegenſtand dieſes Begriffs iſt ſo beſchaffen, daſs er über alle Erfahrung hinausliegt, und alſo gar nicht materialiter beſtimmt werden kann.

3. Daſs Hume ihn für eine bloſse Erdichtung der Phantaſie anſahe, beruhet auf ſeiner falſchen Vorausſetzung, daſs alle Begriffe nur Kopien von Impreſſionen wären, und alſo einen Inhalt haben müſsten, der einer Empfindung entſpräche. Da erwieſen worden iſt, daſs Verſtand und Vernunft eigenthümliche, blos formelle, obgleich nicht min-

der objektive Merkmale bei sich führen, so ist das Grundlose der Behauptung offenbar.

4. Ist es aus dem Vorhergehenden begreiflich, wie Hume die Verknüpfung unauflösslich finden, und wie er sich selbst dabei in mancherlei Widersprüche verwickeln musste, wie er erst es ganz leugnen konnte, dass sie mit den Sinnen empfunden werden könnte, und kurz nachher doch wieder behauptete, dass man sie blos fühle, und gar mit dem Verstande fühle. Wer etwas mit den Sinnen sucht, was nicht für sie ist, muss auf dergleichen Inkonsequenzen stossen. Dieses hätte Humen billig dahin bringen sollen, seinen Grundsatz aufzuopfern.

5. Endlich lässt sich hieraus der vermeinte Widerstreit seiner Principien leichtlich heben. Der letztere Satz enthält nemlich eine gemachte Schwierigkeit, die darauf beruht, dass alles durch die Sinne wahrgenommen werden müsse, und dass alle Verknüpfung nichts sey, wenn sie nicht durch die Sinne empfunden werde. Da aber unser Verstand uns objektive Verknüpfungen a priori entdeckt, so ist die Schwierigkeit gehoben. Denn wenn wir auch die Objekte, welche verknüpfen, nicht wahrnehmen können (denn dieses müsste durch Sinne geschehen) so kann uns unser Verstand dennoch die Verknüpfungen selbst entdecken, indem auf ihnen die Möglichkeit sinnlicher Erfahrungen und der Verstandesvorstellungen überhaupt beruht. Der Verstand lehrt uns also die Verknüpfungen allein,

und

und die Sinne überzeugen uns nur von der Wirklichkeit derſelben, nicht als ob wir ſie durch dieſelben empfänden, ſondern weil wir etwas durch ſie empfinden, welches ohne jene verknüpfenden Principien nicht möglich wäre.

Was nun endlich den Skepticismus in Anſehung des Verſtandes anbetrifft, ſo iſt er dadurch völlig gehoben, daſs ſeine Geſetze nicht, wie Hume meinte, auf der Gewohnheit beruhen, ſondern durch die Einſicht gerechtfertiget werden, daſs Objekte und Verſtand in wechſelſeitiger Beziehung ſtehen, und daſs dieſe Beziehung der Objekte unmöglich wäre, wenn ihnen nicht diejenigen Eigenſchaften wirklich zukämen, welche der Verſtand von ihnen fordert. Denn nur hierdurch wird es begreiflich, wie der Verſtand a priori materiale Prädikate von allen für ihn möglichen Objekten ausſagen kann, und nur hierdurch iſt es möglich, diejenigen Begriffe durch den Verſtand zu rechtfertigen, die ihren Sitz ganz allein in den Sinnen zu haben ſcheinen.

Auf dieſe Art iſt der Grund des Skepticismus ſowol in Anſehung der Sinne als des Verſtandes gehoben. Denn er beſtand darinn, daſs man es für unmöglich hielt, daſs uns Verſtand und Sinne objektive Vorſtellungen verſchaffen könnten. Dieſe Unmöglichkeit findet aber nur unter der Vorausſetzung ſtatt, daſs wir uns die Objekte als Dinge an ſich vorſtellen ſollen. Es iſt hingegen die Möglichkeit einer objektiven Belehrung durch Verſtand und Sinne

Sinne ſogleich begreiflich, wenn man die Objekte blos in Beziehung auf unſre Erkenntniſsart erwägt, denn niemand kann den Unterſchied zwiſchen dem Vorſtellenden (Subjekte) und dem Vorgeſtellten (Objekte) leugnen. Niemand kann ferner leugnen, daſs das Vorgeſtellte von etwas beſtimmt wird, das von den Vorſtellungen in uns verſchieden iſt, und wenn alſo dasjenige, welches die Vorſtellungen auſser dem Vorſtellenden (ſo weit wir daſſelbe erkennen können) beſtimmt, das reale Objekt genannt wird, ſo kann Jemand an dem Daſeyn der realen Objekte ſo wenig zweifeln, als an dem Daſeyn ſeiner Vorſtellungen. Denn Daſeyn heiſst ſo viel als wirken. Wir müſſen alſo in Beziehung auf uns allen Dingen ein Daſeyn zuſchreiben, die auf unſer Bewuſstſeyn, ſobald es mit ihnen beliebig in Verbindung geſetzt wird, wirken, oder daſſelbe zu Vorſtellungen beſtimmen können. Den Gegenſtänden des äuſsern Sinnes legen wir daher ein äuſſeres Daſeyn bei, weil wir durch ſie beſtimmt werden, unſre Vorſtellungen auf ein von dem Subjekte verſchiedenes Ding im Raume zu beziehen; den Gegenſtänden des innern Sinnes geben wir ein inneres Daſeyn, weil ſie ſich ſämmtlich auf das Vorſtellende ſelbſt, als Veränderungen deſſelben beziehen. Wollte Jemand wiſſen, was dieſe Objekte, welche unſre Vorſtellungen beſtimmen, an und für ſich ſeyen, ob dasjenige, was dem Vorſtellenden zum Grunde liegt, mit dem, was den Körpern zum Grunde liegen mag, an und für ſich, ohne in Beziehung auf uns betrach-

tet

tet, ſeiner innern Natur nach einerlei ſey, ob dieſe Objekte Ideen (wie die Idealiſten wollen) oder einfache Vorſtellkräfte, Monaden (nach Leibnitz) oder ſonſt dergleichen ſeyen? ſo halten wir dieſe Fragen für menſchliche Erkentniſskräfte ganz unbeantwortlich, und wenn die Menſchen hierüber eine Belehrung von ihren Sinnen oder ihrem Verſtande erwarten; ſo wird der Skepticismus in Anſehung beider Erkenntniſsvermögen ſehr gerecht ſeyn. Denn alles was ſie hierüber lehren, ſind nichts als Einbildungen. Jede Frage, welche den letzten innern und abſoluten Grund der Erſcheinungen betrift, iſt für uns Menſchen ſchlechterdings unbeantwortlich, daſs aber die äuſsern Gegenſtände beharrlich, und von den Empfindungen in uns verſchieden ſeyn müſſen, lehrt uns der Verſtand mit unbezweifelter Gewiſsheit, indem er einſieht, daſs ſonſt ſelbſt die Empfindungen unmöglich ſeyn würden.

Was nun zuletzt den empiriſchen Skepticismus anbetrifft, ich meine denjenigen, der ſich auf die in der Erfahrung wahrgenommene Unzuverläſſigkeit der Erkenntniſskräfte gründet, und auf die ſubjektiven Einſchränkungen der Sinne und des Verſtandes gebauet iſt; ſo läſst er ſich leicht heben, wenn einmal der transſcendentale Skepticismus, der die allgemeinen und nothwendigen Prädikate der Dinge antaſtet, weggeſchafft iſt. Denn da er nur mit Gründen aus der Erfahrung ſtreiten kann, und daher blos einzelne Sätze angreift, ſo muſs er eben-

falls

falls dergleichen empiriſchen Gegengründen Gehör geben. Nun können wir durch Beobachtung die Geſetze ausfindig machen, nach welchen unſre Sinne uns die Objekte richtig vorſtellen, und unter welchen Bedingungen unſer Verſtand am richtigſten ſubſumiren, und am beſten Regeln machen kann, und wir können von der Wahrheit unſrer Vorſtellungen überzeugt ſeyn, wenn wir ſie nach allen Geſetzen, denen unſer Verſtand und unſre Sinne, unterworfen ſind, geprüft haben. Wenn der Rechenmeiſter weiſs, daſs er in ſeinen Rechnungen irren kann, wenn er zu ſchnell rechnet, oder die Reihen zu lang ſind; ſo weiſs er doch Mittel, dieſe Irthümer zu verhüten; wenn der Mathematikus überzeugt iſt, daſs er ſeine Figuren nie ſeinen reinen Anſchauungen in der Einbildung vollkommen adaequat verzeichnen kann; ſo irret er nicht; er ſucht nur den Irrthum ſo klein einzurichten, daſs er keinen Einfluſs auf ſeine Reſultate oder auf die Geſchäfte des Lebens hat. Wenn mir bekannt iſt, daſs mein Auge für ſich allein nicht hinreicht, mich von der wahren Beſchaffenheit der Dinge zu unterrichten, wenn ich die Entfernungen kenne, in welchen es mir die Gegenſtände richtig darſtellt, kurz, wenn mir alle die Illuſionen der Sinne und der Einbildungskraft und zugleich die Mittel dagegen bekannt ſind; ſo ſehe ich wenigſtens für meinen Skepticismus ein Ziel. Er wird ſich nemlich immer mehr und mehr vermindern, jemehr ich mir bewuſst bin, daſs alle Regeln der Behutſamkeit und Vor-

Vorficht bei Erfahrungen angewendet find. Es ift gut und nützlich, alle Unterfuchungen fkeptifch anzufangen. Denn diefe Methode macht, dafs man vorfichtig und behutfam zu Werke geht, und nichts ohne hinreichende Gründe zuläfst. Aber wenn wirkliche Gründe da find, fo kann fich ein fkeptifcher Anfang nicht in einen Skepticismus, fondern in einen wirklichen Dogmatismus endigen. Das Ende der Vernunftunterfuchungen, fo weit man diefes immer hinausfetzen mag, mufs allemal ein Dogmatismus feyn. Einen Dogmatismus, der ohne genaue Prüfung aller einzelnen Theile fchon als vollendet angefehen wird, welcher auf eingebildeten Gründen beruht, und welchen Intereffe und Gewohnheit allein befeftiget hat, einen folchen Dogmatismus anzugreifen, und den Schlummer der Vernunft zu unterbrechen, ift ein grofses Verdienft, und diefes Verdienft mufs Humen im höchften Grade eingeräumt werden. Dafs er aber fich felbft bisweilen vergafs und einen andern Dogmatismus und zwar den Skepticismus als letzten Dogmatismus der Vernunft aufftellen wollte, und dafs er fchlofs, weil bisher keine befriedigenden Gründe für allgemeine Sätze und objektive Behauptungen aufgeftellt waren, dafs deshalb überall keine möglich wären, und dafs er alfo abermals zu früh einen neuen Dogmatismus errichtete, war ein Fehler, der der Philofophie nur dadurch nützlich werden kann, dafs die menfchliche Vernunft aufgefordert wird, diefes natürliche Gebäude einzu-

zureiſsen, und auf ſeinen Trümmern ein feſteres und dauerhafteres zu errichten.

Es wäre übrigens unnütz, hier den empiriſchen Skepticiſmus ausführlich zu beſtreiten, da die Waffen, wodurch er beſiegt werden kann, in allen guten Lehrbüchern der Erfahrungsſeelenlehre, und insbeſondere der Logik *) anzutreffen ſind, und da, wenn jener höhere tranſcendentale Skepticismus, der von ganz anderer Natur iſt, als der letztere, und von welchem eigentlich dieſer ſeine Hauptſtärke gewinnt, erſt gehoben iſt, die Gründe jener berühmten Männer ſo deutlich und evident ſind, daſs ſich ihnen die Vernunft eines jeden leicht ergeben wird.

Achter Verſuch.

Endurtheil über den Humiſchen Skepticismus in Anſehung der Erfahrungsgegenſtände.

Jemehr ich den Streit über den Urſprung der Erkenntniſs a priori und a poſteriori erwege, deſto mehr werde ich überzeugt, daſs er auf einer Dunkelheit der zum Grunde liegenden Begriffe beruhe,

*) Wie in Lamberts, Reimarus, Feders, Plattners und mehrern andern vortreflichen logiſchen und pſychologiſchen Schriften.

ruhe, und da die Entzweiung von ſo wichtigen Folgen in metaphyſiſchen Unterſuchungen iſt, ſo halte ich es für die Pflicht eines jeden, der über dergleichen Gegenſtände denkt und ſchreibt, daſs er ſeinen Scharfſinn anwende, jene Dunkelheiten aufzuhellen. Es iſt meiner Meinung nach ein ſehr unrechter Weg, wenn man die Meinungen anderer Denker dadurch niederzuſchlagen gedenkt, daſs man Widerſprüche in ihren Grundſätzen und Syſtemen aufſucht. Denn gemeiniglich ſind die Widerſprüche blos in dem Kopfe des Prüfers; der die Meinungen anderer mit ſeinen eignen vergleicht, mit denen ſich freilich vieles nicht reimen läſst, ſo wahr es an ſich ſeyn mag. Ich glaube, man würde weit gröſsere Fortſchritte in dem Reiche der Wahrheit gemacht haben, wenn man ſich jederzeit bemüht hätte, das Wahre, welches in jedem Syſteme einer angeſehenen Parthei liegt, zu entdecken und in ſeiner Reinigkeit darzuſtellen. Denn dadurch würde es weit beſſer gelungen ſeyn, die übereilten und irrigen Folgerungen darzuthun, und die Denker ſelbſt auf ihre Schritte aufmerkſam zu machen, als durch die grobe Beſchuldigung der Widerſprüche und der Abſurditäten, die gemeiniglich nur Verachtung und gegenſeitige Erbitterung erzeugen.

Wenn ich nun dieſen Grundſätzen gemäſs darüber nachdenke, was Humen vermocht hat, den Satz: daſs alle Erkenntniſs durch Empfindung entſpringt, zu einem allgemeinen Grundſatze zu erheben; ſo ſcheint mir kein anderer Grund ihn beſtimmt

ſtimmt zu haben, als die **wahre** Bemerkung, daſs alles, was in unſerm Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden ſoll, den Sinn afficiren muſs. Hieraus ſchloſs er, daſs alle Begriffe bloſse Kopien ſinnlicher Vorſtellungen oder Impreſſionen wären, und da alle ſinnliche Vorſtellungen nothwendig einzelne Vorſtellungen ſeyn müſſen, daſs auch alle Begriffe im Grunde individuelle, obgleich ſchwache ſinnliche Vorſtellungen ſind, daſs ſie ſich folglich nie über Gegenſtände der Erfahrung hinaus erſtrecken könnten, und daſs diejenigen Vorſtellungen, die nicht ſinnlich zu ſeyn ſcheinen, wie die Begriffe der Nothwendigkeit, Urſache, Kraft, Subſtanz u. ſ. w. doch auch Impreſſionen ſeyn müſſen, weil ſie nach der oberſten Vorausſetzung ſonſt keine andere Quelle haben können, alſo ganz ſinnlos und widerſprechend ſeyn würden.

Der Fehler, welcher bei dieſer Schluſsfolge begangen iſt, rührt nun, wie mich dünkt, daher, daſs über dasjenige, was den Sinn afficirt, gar keine weitere Nachforſchung angeſtellt wird, ſondern daſs **Hume** dieſes als gänzlich unerforſchlich liegen läſst, daſs er ſich einbildete, er habe etwas über den Urſprung der Erkenntniſſe durch ſeinen allgemeinen Satz ſchon ausgemacht, da er doch dadurch blos eine allgemeine unbezweifelte Bedingung ausdrückte, unter welcher etwas vor unſer Bewuſstſeyn gebracht werden kann, das aber ſelbſt wiederum entweder unter ſich ſo ungleichartig ſeyn, oder doch aus ſo ungleichartigen Theilen beſtehen kann,

daſs

daſs dadurch alle Humiſche Folgerungen aufgehoben werden. Es liegt auch darinn wiederum etwas Wahres, das Hume behauptete, es laſſe ſich der Grund von dem, was Impreſſionen in uns verurſacht, nicht weiter entdecken, indem man freilich nie erklären kann, wie es an ſich möglich iſt, daſs eine Sinnenwelt und vorſtellende Weſen wirklich ſind. Aber es war doch möglich, dieſe wahrgenommenen Vorſtellungen zu anatomiren, und aus den ungleichartigen Beſtandtheilen derſelben eine nähere Abkunft derſelben zu beurkunden, und auf dieſem Wege den eigentlichen Urſprung dieſer Vorſtellungen zu entdecken. Denn wir treffen eine Menge ſolcher Vorſtellungen in unſerm Bewuſstſeyn an, deren Inhalt ſchlechterdings nicht durch Empfindung entſprungen ſeyn kann, weil nichts in denſelben angetroffen wird, was irgend einer Empfindung entſpräche, oder nach Humiſcher Art zu reden, weil ſchlechterdings keine Impreſſion für ſie gefunden werden kann. Von dieſer Art ſind alle Begriffe, welche eine allgemeine und nothwendige Verknüpfung ausdrücken, und alle Vorſtellungen überhaupt, welche die bloſse allgemeine Form betreffen. Hier afficirt nun zwar auch die Handlung des Verſtandes, wodurch eine ſolche Vorſtellung gedacht wird, den innern Sinn, als die einzige Bedingung, unter welcher wir uns Vorſtellungen bewuſst werden können; aber dieſe Handlung iſt nicht der Inhalt der Vorſtellung; denn dieſer iſt gar nicht ſo etwas,

wel-

welches den Sinn afficiren kann, sondern drückt eine blosse Art und Weise aus, wie ein Mannigfaltiges geordnet oder verbunden seyn muss, um von uns vorgestellt zu werden, und das Mannigfaltige selbst wird durch die Sinne erwartet. Diesen formellen Begriffen hängt etwas Nothwendiges und Allgemeines an, welches nicht subjektiv ist, sondern schlechterdings auf die Objekte selbst geht, und von der Wahrheit dieser objektiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit hängt die ganze Begreiflichkeit der Realität unsrer Erkenntniss ab. Da nun Hume keinen Weg sahe, wie diese objektive Allgemeinheit und Nothwendigkeit gerettet werden könnte, so glaubte er ein Recht zu haben, sie ganz und gar zu leugnen, und sie für eine Täuschung auszugeben. Wir haben die Humischen Foderungen befriediget, indem wir zeigten, dass die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Vorstellungen, weil sie Gesetze unsres eignen Erkenntnissvermögens sind, ohne welche Objekte für dasselbe unmöglich sind, und weil alle Objekte nur in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen gedacht werden können, und unser Vorstellungsvermögen sich nothwendigerweise stets nach seinen eignen Gesetzen wirksam beweisen muss. Lasset uns alle Humische Schwierigkeiten an einigen besondern Fällen darstellen und auflösen.

Die Menschen nehmen vermittelst ihrer Sinne äussere Gegenstände wahr. Unter vielen sinnlichen Prädikaten bemerken sie auch das Aussereinanderseyn

ſeyn ihrer Theile, oder den Raum, welchen das Ding einnimmt, ein Merkmal, das ſich eben ſo wenig, als die Farbe und andre blos ſinnliche Eigenſchaften durch Begriffe deutlich machen läſst. Nachdem ſie über die verſchiedenen entdeckten Merkmale reflektirt haben, ſo finden ſie, daſs ſie einige derſelben für nothwendig halten, und daſs man ſie von allen Objekten a priori voraussagen könne. Man kann bald gewahr werden, daſs ſich bei dem Begriffe eines äuſsern Objekts von vielen, ja von allen materialen Eigenſchaften abſtrahiren laſſe, aber daſs mit der Vorſtellung des Raums auch zugleich der Begriff der Möglichkeit eines äuſsern für uns anſchaulichen Objekts verſchwinde. Man hält dieſes nicht etwa für ein bloſses Spiel der Phantaſie, ſondern man ſetzt mit der gröſsten Zuverſichtlichkeit voraus, daſs alle äuſsere Objekte, die uns je vorkommen können, wirklich im Raume ſeyn werden. Nun entſteht die Frage: Woher entſteht die Erkenntniſs von der Allgemeinheit und objektiven Nothwendigkeit dieſer Bedingung. Nach langem vergeblichen Suchen, und nach mancherlei unbefriedigenden Antworten finden wir die Beantwortung darin, daſs es ein nothwendiges Geſetz unſrer Sinnlichkeit ſey, alles Aeuſsere im Raume zu erkennen, und daſs die Begreiflichkeit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieſes Geſetzes ſich darauf gründe, daſs die Gegenſtände in einer gewiſſen Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen ſtehen, und daſs ſie ſich nicht anders als vermittelſt des Raums auf unſern

fern äufsern Sinn beziehen können. Unfer Sinn kann keine andere Ordnung wahrnehmen, und fo ferne fie alfo nicht in diefer Ordnung erfcheinen können, find fie nicht Objekte für uns. Hieraus ift alfo begreiflich: 1) warum alle Menfchen wirklich im Raume anfchauen, 2) warum er fich ihnen allen als eine nothwendige objektive Vorftellung aufdringt, fo bald fie darüber reflektiren, ohnerachtet fie fich der Gründe diefer Nothwendigkeit nicht bewufst find. 3) Warum keine Spekulation je im Stande gewefen ift, noch jemals im Stande feyn wird, den Glauben an die objektive Realität des Raums in der Sinnenwelt wankend zu machen. Der Glaube wird in den nothwendigften Fällen von der Natur felbft gewirkt, und es bleibt der entwickelten Vernunft überlaffen, die Gründe davon aufzufuchen, und zu machen, dafs er nicht blos natürlich wirke, fondern auch eingefehen werde. Den Fehlgriffen, welche hier die Vernunft thut, hat die Natur felbft ihre Macht genommen, ihr bewirkter Glaube bleibt feft, und diefe Unerfchütterlichkeit foll ein Antrieb für die Vernunft feyn, fo lange zu fuchen, bis fie die vollen Gründe davon einfieht, und nach ihren Gefetzen die Uebereinftimmung deffelbigen mit der ganzen menfchlichen Natur begreift.

Eben fo ift es in Anfehung derer Begriffe, welche ihren Grund in der Natur des Verftandes haben. Die Menfchen bemerken fehr leicht, dafs eine gewiffe Einförmigkeit in der Folge der Begebenheiten ift. Die Sonne erfcheint und es ift Tag; fie

finkt

ſinkt ins Meer, und Finſterniſs bedeckt die Erde. Auf die Kälte erfolgt das Gefrieren des Waſſers; auf das Eſſen die Sättigung u. ſ. w. Wo nun ein Verſtand iſt, der wird ſich bei ſo vielen Gelegenheiten bald äuſsern, er wird die Objekte nach ſeinen Geſetzen verbinden; denn die beſtändigen regelmäſsigen Erfolge in der Erfahrung reitzen ihn, ſich wirkſam zu beweiſen. Wären dieſe nicht da, ſo würde unſer Verſtand ewig todt und unwirkſam bleiben müſſen. Anfänglich iſt es blos die Einbildungskraft, welche auf einanderfolgende Erſcheinungen wieder in derſelbigen Ordnung reproducirt, wie Hume ganz richtig bemerkt hat; und bei Thieren iſt es nie etwas anders, als die vergangene Erfahrung, welche ihre Einbildung erfüllt, und ſie künftige Begebenheiten erwarten lehrt. Indeſſen äuſsert ſich in der menſchlichen Natur gar bald ein ganz anderes Vermögen. Es iſt eine inſtinktartige Neigung in ihr, die Objekte wie Grund und Folge zu verknüpfen, und den Grund dieſer Verknüpfung nicht in ihrer Einbildung, ſondern in den Dingen ſelbſt zu ſuchen. Dieſe Neigung findet auch in der Natur ſelbſt, allenthalben ſolche Befriedigung, daſs es nicht nöthig ſcheint, ihr Einhalt zu thun. Zwar verknüpfen wir anfänglich oft Objekte als Urſache und Wirkung, wovon uns der Erfolg lehrt, daſs wir irrten; aber die Irrungen können uns zwar vorſichtiger und bedachtſamer machen, aber nie werden ſie bewirken, daſs wir nicht nach dem Grundgeſetze des Verſtandes über die Gegenſtände nachdenken ſollten.

ten. Denken wir daher über die Gegenstände, so suchen wir auch einen Zusammenhang der Gründe und Folgen, der Ursachen und Wirkungen unter ihnen. Sobald der Verstand nur einigermassen anfängt, über Gesetze nachzudenken, so ist gewiss das erste, welches er findet, das Gesetz der Ursachen und Wirkungen. Er setzt gar bald ganz allgemein voraus, dass nicht nur ein Ding immer ein und eben dieselbigen Wirkungen habe, sondern dass auch alle Objekte in der Welt Ursachen von gewissen Wirkungen, und Wirkungen von gewissen Ursachen sind. Das einzige Bemühen der Naturphilosophen, die ihr Geschäft mit so vielem Eifer und Nutzen betreiben, ist nur, die Ursachen und Wirkungen durch Versuche und Beobachtungen zu bestimmen; an einer ursachlichen Verknüpfung überhaupt zu zweifeln, kömmt ihnen gar nicht in den Sinn. Alle Geschichtforschung, Moral, Pädagogik, Politik, Medicin, kurz alle Wissenschaft, und ein jeder vernünftige Diskurs, jede Unterredung, in welcher nur ein weil oder ein denn vorkömmt, setzt zum Voraus, dass wirklich ein solcher Zusammenhang von Gründen und Folgen, von Ursachen und Wirkungen in allen Objekten, worüber wir raisonniren, anzutreffen sey. Alle diese Anwendungen jenes Princips können da seyn, und dennoch ist es möglich, dass der Grund von diesem Princip selbst noch nicht eingesehen werde. Es ist hier offenbar eine Erkenntniss a priori, ein Principium, wodurch von allen Objekten, ehe wir noch irgend etwas von

ihnen

ihnen erfahren haben, fchon ein gewiffes Verhältnifs ausgefagt wird, nemlich, dafs fie in urfachlicher Verknüpfung ftehen. Nun entfteht die Frage, worauf gründet fich die Erkenntnifs diefes Gefetzes, und woher entfteht das Recht, daffelbe auf alle mögliche Gegenftände auszudehnen? Hier ift eine Wirkung, diefe will erklärt feyn. Wer die Wirkung leugnen wollte, weil er keinen Erklärungsgrund finden kann, würde nicht regelmäffig dabei zu Werke gehen. Hume verwirft die Erfahrung, als einen falfchen, für die Vernunft unbefriedigenden Erklärungsgrund, und darin hat er Recht; aber wenn er nun gar die objektive Gültigkeit des Satzes leugnet, und dem Satze einen, den Satz felbft vernichtenden Sinn unterfchiebt, um feine eigne Erdichtung nur erklären zu können, fo thut er Unrecht. Wir haben gefehen, dafs allerdings für die Vernunft ein hinreichender Grund da ift, die objektive Gültigkeit diefes Grundfatzes gelten zu laffen, und diefer befteht darinne: dafs die Sinnenwelt blos als ein Inbegriff von Gegenftänden betrachtet wird, welche von einem Erkenntnifsvermögen unfrer Art erkannt werden follen. Soll nun diefes möglich feyn, fo müffen fie auch fo befchaffen feyn, dafs fie von den Kräften diefes Erkenntnifsvermögens erkannt werden können. Da nun unfer Erkenntnifsvermögen einen Verftand befitzt, der keinen Zweck in fich hat, als dafs er Objekte verknüpft, und der Objekte in der Erkenntnifs gar nicht anders verknüpfen kann, als nach dem Gefetze der Kauffalität,

wie Hume felbft einräumt*); fo müffen alle Objekte des Verftandes auch wirklich alfo verknüpft feyn, und unter allen, für uns möglichen Objekten, findet alfo auch wirklich diefes Verhältnifs ftatt. Hieraus erhellet, 1) warum wir, ohne die Natur und das Wefen der urfachlichen Verknüpfung einzufehen, dennoch diefelbe allenthalben mit Recht vorausfetzen. Das innere Wefen, wodurch eine folche Verknüpfung möglich feyn mag, fehen wir nicht ein, aber unfre eigne Natur zwingt uns, diefelbe anzunehmen. Wir haben reale Merkmale, wodurch wir im Stande find, jene Begriffe, die nichts als Verhältniffe ausdrücken, genau zu beftimmen. So heifst Urfache nichts, als diejenige Erfcheinung, welche allemal, d. h. nach einer Regel vor einer andern in der Zeitordnung vorhergeht, und die Begriffe, Kraft, Wirkfamkeit, Hervorbringung u. f. w. werden durch ähnliche Kennzeichen beftimmt. Wer aber wiffen wollte, wie diefe Verhältniffe ihren innern Principien nach möglich find, und ihren Grund alfo in den Objekten felbft durch Erfahrung erforfchen, d. i. fie anfchauen wollte, würde auf immer vergeblich fuchen, und der Gefahr in die fcholaftifchen Grillen zu fallen, beftändig ausgefetzt bleiben. Man verkennt den Gebrauch der Begriffe Subftanz, Urfache, Exiftenz, Nothwendigkeit, u. f. w., wenn man

*) S. 442. wo er fagt, dafs die ganze menfchliche Natur ohne diefes Gefetz zernichtet werden würde.

man ihre Natur durch die Betrachtung der Objekte felbft erforfchen will; denn fie find ganz allein Begriffe, welche die Form ausdrücken, welche der Verftand von Dingen, die von ihm als Objekte erkannt werden follen, fordert. 2) Warum es keinem Philofophen gelungen ift, eine befriedigende, empirifche Deduktion diefes Begriffs zu Stande zu bringen. 3) Warum aber diefer Begriff, fo wie die übrigen obenangeführten, aller fkeptifchen Angriffe und aller mislungenen Verfuche, ihre objektive Gültigkeit a priori zu beweifen, ungeachtet, fich in beftändigen Anfehen erhalten haben. Der Verftand äufsert fich feinen Gefetzen gemäfs, fobald ihm Gegenftände vorgehalten werden, und verlegt fogleich a priori eine Gefetzmäfsigkeit überhaupt in alle Gegenftände, indem er allenthalben fo zu Werke geht, als ob jene gefetzliche Verknüpfung unter den Gegenftänden wirklich wäre. Anfangs wird an keinen Beweis für eine folche objektive Verknüpfung gedacht. Bei der erften Nachfrage hohlt man die Antwort aus der Erfahrung, und hält die Zuverläffigkeit derfelben für eine Wirkung der Induktion und Analogie. Man kann auch gar nicht leugnen, dafs die Erfahrung Gründe genug zur Beftätigung diefer Grundfätze enthält. Dennoch aber merkt die Vernunft bei weiterer Nachforfchung, dafs die Erfahrung als Erkenntnifsgrund die Allgemeinheit und Nothwendigkeit einzufehen, nicht hinreichend fey. Diefes fpornt fie an, von neuem Unterfuchungen über die Natur diefer fich aufdringenden

den

den Nothwendigkeit anzustellen, bis sie endlich nach vielen getäuschten Hoffnungen und fehlgeschlagenen Auflösungen entdeckt, daſs der Erkenntniſsgrund dieser objektiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Begriffe und Grundsätze, in dem Verhältnisse zu suchen sey, in welchem die Objekte der Erfahrung zu unserm Verstande überhaupt gedacht werden. Denn hierdurch sieht die Vernunft ein, daſs ein Erkenntniſsvermögen sich nothwendigerweise auf Objekte beziehen muſs, und daſs es sich auf keine anderen beziehen kann, als auf solche, die so objektive beschaffen sind, daſs es sich auf dieselben beziehen kann.

Durch diese Betrachtungen muſs nun die Natur der reinen objektiven Vorstellungen a priori immer deutlicher und verständlicher werden. Man sieht, warum wir in allen Erfahrungsgegenständen diese Merkmale antreffen, und warum wir alle für uns möglichen Objekte unter diesen Bedingungen denken, warum sie sich so frühzeitig in uns wirksam beweisen, ohnerachtet ihre Natur so spät entdeckt wird, und warum Erfahrung allein, d. i. eine den Gesetzen a priori gemäſse Wahrnehmung der Objekte doch kein hinreichender Grund für ihre Gültigkeit seyn kann. Nur allein dadurch, daſs wir die Natur des Erkenntniſsvermögens erforschen, und die mögliche Vorstellung der Objekte durch dasselbe erwägen, läſst sich der Grund dieser allgemeinen Foderungen von den Objekten a priori einsehen. Das Erkenntniſsvermögen selbst lernen

wir

wir freilich auch nicht anders kennen, als durch innere Beobachtung und Erfahrung ſeiner Wirkungen, als welche uns allein auf den Begriff unſers Erkenntniſsvermögens bringen können. Wenn wir aber durch den bloſsen Begriff dieſes Erkenntniſsvermögens und die Vergleichung deſſelben mit dem Begriffe der für daſſelbe möglichen Objekte, wirkliche Prädikate dieſer Objekte entdecken, ſo muſs dieſes durch das bloſse reine Denken geſchehen, und dieſe Prädikate ſind wirkliche Vorſtellungen a priori; denn Vorſtellungen a poſteriori wären ſie nur dann, wenn ſie durch die Einwirkung der Objekte ſelbſt auf das Empfindungsvermögen erzeugt wären, welche aber, wie bekannt, nie dergleichen allgemeine Vorſtellungen erzeugen kann. Das Erkenntniſsvermögen beweiſst ſich urſprünglich nach dieſen Geſetzen wirkſam, ohne daſs es ſelbſt eine deutliche und abgeſonderte Vorſtellung derſelben hat, denn ſie liegen in deſſelben eigner Natur, und ſo lange wir blos diejenigen Gegenſtände erkennen wollen, die uns durch die Sinne gegeben werden, können wir niemals in ihrer allgemeinen Anwendung irren.

Indeſſen könnten wir doch aus dem bloſsen Begriffe unſres Erkenntniſsvermögens nimmer mehr wiſſen, ob es wirkliche Objekte für daſſelbe gäbe, ob es gleich gewiſs iſt, daſs, wenn es dergleichen giebt, ſie ſo beſchaffen ſeyn müſſen, wie es die Natur des Erkenntniſsvermögens fodert. Die Realität der Objekte können wir daher doch ganz allein durch die wirkliche Erfahrung oder durch die den Sin-

Sinnen gegebenen Objekte erkennen. Ferner iſt es auch gar nicht möglich durch dieſe Vorſtellungen a priori, welche in der Natur des Erkenntniſsvermögens liegen, materiale Beſchaffenheiten von den Objekten zu erkennen. Die Natur unſrer Sinnlichkeit entdeckt uns nur die allgemeine Form der Materie oder die beſtimmte Art und Weiſe, wie das Mannigfaltige, das unſere Sinne wahrnehmen ſollen, geordnet ſeyn muſs, und der Verſtand enthält blos die verſchiedenen Arten, wie die Gegenſtände überhaupt verbunden ſeyn müſſen, wenn ſie von dem Verſtande erkannt werden ſollen. Soll der Verſtand ſeine Begriffe anwenden, ſo muſs ihm das Mannigfaltige ſelbſt ſchlechterdings gegeben werden. Die Anwendung unſrer Begriffe geht alſo nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung reicht.

Ohnerachtet ſich Hume an mehr als einer Stelle durch ein inneres ſich ihm unwillkührlich aufdringendes Princip gezwungen fühlt, die Gültigkeit des Begriffs der Urſach bei Erfahrungsobjekten einzuräumen; ſo ſchwankt er doch mehr als einmal, weil er ſich in ſeinen Behauptungen nur nach Vernunftgründen beſtimmen wollte, und doch nichts entdecken konnte, was ſeine Vernunft vollkommen befriedigte. Hätte er eingeſehen, daſs die Zeit die allgemeine nothwendige Bedingung aller Erſcheinungen iſt, und daſs dieſe ein Mannigfaltiges enthält, wodurch der Begriff der Urſache a priori ſynthetiſch beſtimmt werden kann, und wäre es ihm eingefallen dem Gedanken mehr nachzugehen, daſs die Sinnenwelt eine bloſse

Bezie-

Beziehung gewiffer Objekte auf uns ift; fo hätte ihm kein Zweifel über diefen Begriff in Anfehung der Sinnenwelt mehr übrig bleiben können.

Das einzige, was unferm Beweife für die objektive Gültigkeit der Vorftellungen a priori entgegengefetzt werden könnte, ift folgendes: „Es „fcheint," könnte man fagen, „auf einer blofsen „Vorausfetzung zu beruhen, dafs ihr annehmt, die „Sinnenwelt fey eine blofse Beziehung auf euer Er„kenntnifsvermögen. Ihr nehmt diefes als eine blo„fse Hypothefe an, weil ihr anders die objektive „Gültigkeit der Vorftellungen a priori nicht er„weifen könnt, und weil ihr dadurch gewiffen me„taphyfifchen Einwürfen, welche den Raum und „die Zeit und andre Vorftellungen betreffen, aus „dem Wege geht". Hierauf antworte ich: 1) Angenommen, dafs jene Behauptung wirklich nur eine Hypothefe wäre, fo würde man doch zugeben müffen, dafs alle übrigen Meinungen in Anfehung der Objekte ebenfalls Hypothefen find, und dann würde doch immer unfre Hypothefe den Vorrang behaupten können, da diefelbe nicht nur vollkommen mit der Erfahrung übereinftimmt, fondern auch alle metaphyfifche Streitigkeiten vermittelft derfelben beigelegt werden können, und alle Widerfprüche durch fie verfchwinden. Aber 2) es ift ganz falfch, dafs die Behauptung, „die Sinnen„welt fey blos eine Beziehung uns an fich ganz un„bekannter Objekte auf unfer Vorftellungsvermö„gen", eine Hypothefe fey; fie hat vielmehr die evident-

denteften Gründe für fich, mit welcher eine Wahrheit nur immer unterftützt werden kann. Denn ich will nicht einmal erwähnen, dafs felbft alle philofophifchen Partheien, die fonft in fo wenigen Stücken einig find, doch darinne einftimmig denken, dafs fie fämmtlich einräumen, dafs wir das Wefen der Dinge nicht einfehen können, dafs wir diefelben blos fo erkennen können, wie fie vermittelft der Sinne auf uns wirken, und dafs, wenn wir die Gründe der finnlichen Phänomene auch denken, diefelben dennoch niemals anfchauen können. Ohne mich der Allgemeinheit diefer Behauptung als eines Grundes zu bedienen, ift es auch an fich deutlich, dafs in einem Erkenntnifsvermögen kein anderer Zweck gedacht werden kann, als der des Erkennens, und dafs durch die Natur deffelben feine Objekte felbft beftimmt feyn, und die Objekte mit ihm in wechfelfeitiger Beziehung ftehen müffen. Ein erkennendes Wefen, das fich nicht zugleich einer Kraft bewufst ift, wodurch es alle Objekte fchafft, fondern welchem die Objekte gegeben werden müffen, kann fich diefelben nur fo vorftellen, wie fie vermöge feiner fubjektiven Natur auf das Vorftellungsvermögen wirken können, und in wiefern fie erkennbar find. Was fie ihrer innern Natur nach an und für fich felbft, ohne Beziehung auf unfre befondere Vorftellungsart und in Beziehung auf alle mögliche Vorftellungsarten feyn mögen, ift für uns ganz unerforfchlich. Zu behaupten, dafs unfre Vorftellungsart nur die allereinzige

fey,

fey, dafs alle übrige eben fo, oder auch nur die Hauptzüge mit ihn gemein haben müfsten, dafs auch das Innre der Natur d. h. das, was gar nicht Erfcheinung ift, von einem Vorftellungsvermögen unfrer Art erkannt werden könnte, und dafs wir es fogar felbft erkenneten. — Alles diefes führt auf fo grobe und abgefchmackte Ungereimtheiten, dafs es noch keinem Philofophen eingefallen ift, irgend einen diefer Sätze mit Bedacht und ausführlich zu vertheidigen.

So weit wären wir alfo gekommen. Die Naturwiffenfchaft, die Mathematik und alle Erkenntniffe, welche fich auf Erfahrung beziehen, und durch Gegenftände der Erfahrung nach richtigen Gefetzen erzeugt werden, haben wir durch Vernunftgründe gegen Hume's Angriffe gerettet. Unfre Philofophie führt uns noch einen Schritt weiter. Die Gegenftände der Erfahrung find Beziehungen von irgend einem Etwas, das uns blos diefen Beziehungen oder feinen Wirkungen nach bekannt ift, nur nach dem, wie es in uns vorgeftellt wird. Hier ftofsen wir alfo ganz unvermeidlich auf die Idee eines Etwas, das nicht Beziehung, nicht Erfcheinung ift, und nicht mehr als Objekt vorgeftellt werden kann. Diefe Idee ift nothwendig, fie ift mit dem Begriffe einer Erfcheinung unzertrennlich verknüpft. Wir werden durch die Natur unfres Verftandes gezwungen, fie auf irgend ein Objekt zu beziehen. Und hierrinne liegt der Grund zu dem unwiderftehlichen Hange nach überfinnlicher Erkenntnifs, der in jedem Menfchen erwacht, fobald die erften Be-

dürf-

dürfnisse seiner sinnlichen Natur gestillt sind, und der Verstand sich zum Denken anschickt. Aber wie ist nun dieser Hang zu befriedigen? wo sind die Objekte zu finden, welche den Gegenstand jener Idee ausmachen? Die Sinne sind ein für allemal als untaugliche Werkzeuge uns mit diesem Etwas näher bekannt zu machen verworfen, denn durch dieses Etwas wird ein Inbegriff von Gegenständen bezeichnet, die den letzten vollständigen Grund, das Unbedingte der Erscheinungen enthalten, und der eben deswegen ganz unmöglich sinnlich vorgestellt werden kann. Sobald nun Hume's Angriffe gegen die angebliche Erkenntniss dieser übersinnlichen Objekte gerichtet sind, so scheint unsre Art, die Streitigkeiten beizulegen und die Macht der Zweifel zu schwächen, alle Anwendung zu verliehren. Lasset uns diese Untersuchung zum Objekte des folgenden Versuchs machen.

Neunter Versuch.

Kritische Entscheidung über Hume's Skepticismus in Ansehung der Erkenntniss der Dinge an sich.

Wir haben oben gesehen, dass unsre Erkenntnisse doppelter Art sind, entweder solche, welche uns die Objekte unmittelbar vorstellen — Anschau-

ſchauungen, oder ſolche, die ſich erſt vermittelſt der Anſchauungen auf Objekte beziehen — Begriffe. Die Begriffe können auf keine andre Art einen realen Inhalt erhalten, als dadurch, daſs ſie auf Anſchauungen bezogen werden, und wenn man von allen, was die Anſchauung giebt, abſtrahirt; ſo ſind es leere Begriffe, bloſse Methoden Gegenſtände zu erkennen, im Falle ſie durch irgend eine Anſchauung gegeben würden. Wenn wir alſo Begriffe auf Gegenſtände überhaupt beziehen, die unſerm Anſchauungsvermögen gar nicht gegeben werden können; ſo müſſen dieſe Begriffe für uns ſo lange leer bleiben, bis uns ein Anſchauungsvermögen ſolcher Art gegeben wird, welches die unmittelbare Vorſtellung ſolcher Objekte möglich macht. Hume hat alſo ein volles Recht an der Realität dieſer überſinnlichen Erkenntniſs zu zweifeln, ſo ferne die Objekte an ſich a priori unabhängig von irgend einem Anſchauungsvermögen beſtimmt werden ſollen. So kann der letzte Grund des Denkens und Wollens ſo wenig an ſich beſtimmt werden, als der letzte Grund der Körper und aller Phänomene überhaupt, ſo wohl ihrer innern Natur, als ihrer geſetzmäſsigen Verknüpfung nach, und die realen Beſtimmungen in einer menſchlichen Erkenntniſs dieſes abſolut Unbedingten können daher nirgends anders als in der Phantaſie ihren Grund haben. Daher müſſen wir Hume's Beurtheilung des Materialismus und Immaterialismus billigen, und wenn er in ſeinen Geſprächen über die natür-

liche

liche Religion keinen weitern Zweck hat, als nur darzuthun, daſs ſich von dem letzten Grund der Dinge keine objektiven materialen Beſtimmungen erkennen laſſen; ſo verdient er für ein ſolches Unternehmen, ſollten auch ſeine Mittel zu ſcharf gewählt ſeyn, eher Dank als Unwillen. Die Begriffe der realen Verknüpfungen, der Kräfte, der Vermögen aller Arten, zielen jederzeit auf Dinge an ſich, und drücken blos gewiſſe Relationen derſelben aus, und ſo fern ſie ſich nicht durch ihre Einwirkungen auf den Sinn offenbaren, bleiben ſie für unſern Verſtand ein Problem.

Wenn aber gleich die Ausfüllung dieſer Begriffe erdichtet iſt, wenn es gleich wahr iſt, daſs man ſchlechterdings nicht wiſſen kann, ob die Seele an ſich einfach, identiſch, ſubſtantiell u. ſ. w. ſey, ob das Unbedingte der Körper Monaden, der Grund der Welt ein einfaches, geiſtiges, vernünftiges Weſen an ſich ſey, oder nicht, weil dieſes alles materiale Prädikate ſind, die ohne ein eigenthümliches intellektuelles Anſchauungsvermögen ſchlechterdings nicht erkennbar ſind; ſo hat doch die Idee des Unbedingten ſelbſt ſeinen guten Grund. Und hier müſſen wir abermals eine Ausſchweifung des engliſchen Philoſophen bemerken, wozu ihn allein ſeine grundloſe Theorie von den Begriffen trieb. Iſt es nemlich wahr, daſs alle Begriffe bloſse Kopien gewiſſer Impreſſionen ſind, ſo müſſen freilich die Begriffe Subſtanz, Kraft, Urſache, Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Perſönlichkeit und alle reinen formel-

mellen Begriffe überhaupt, entweder gar keinen Sinn haben, ſie müſſen bloſse Worte ſeyn, oder ſie müſſen innere Impreſſionen bezeichnen, und ihre Beziehung auf äuſſere Objekte muſs bloſse Einbildung und Schimäre ſeyn, und das letztere iſt im Grunde nicht mehr, als das erſte. Denn ein Begriff, deſſen Gebrauch die Vernunft nur allein darin ſetzt, daſs man durch denſelben Objekte erkennen kann, verliehrt ſeinen ganzen Werth, ſobald er dazu unbrauchbar iſt. Iſt aber, wie oben erwieſen iſt, Verſtand und Vernunft ſelbſt die erſte und eigentliche Urſache alles Formellen in dem Begriffe; ſind die Begriffe Subſtanz, Urſache, Gröſſe u. ſ. w. nichts, als allgemeine Ausdrücke, wodurch die Art der Verbindung des Mannigfaltigen überhaupt bezeichnet wird, wenn es von dem Verſtande erkannt werden ſoll, und haben dieſe Begriffe allein in der Natur des Erkenntniſsvermögens ſelbſt ihren Sitz; ſo iſt es begreiflich 1) wie man ihnen freilich eher keine Realität beilegen kann, als bis das zu verbindende Mannigfaltige ſelbſt, als Gegenſtand der Erfahrung wirklich gegeben wird, indem ſie bis dahin als bloſse Formen und Denkgeſetze des Verſtandes überhaupt betrachtet werden müſſen, wie ſie aber doch 2) auf alle für den Verſtand auf in aller Zeit mögliche und wirkliche Gegenſtände bezogen werden können, und alſo ſtets dazu dienen, irgend etwas von den Objekten nemlich die Art der Verbindung des Mannigfaltigen a priori zu wiſſen, obgleich 3) die Begriffe allein nicht be-

rech-

rechtigen das Mannigfaltige felbft als wirklich oder auch nur als realiter möglich vorauszufetzen, oder daffelbe gar materialiter zu beftimmen. Wenn daher die Welt uns nicht vermittelft der Sinne wirklich gegeben wäre, fo würden wir, gefetzt wir behielten auch das Bewufstfeyn diefer Befchaffenheiten und Gefetze des Verftandes, doch nie aus diefen Begriffen allein beweifen können, dafs ihnen etwas Wirkliches entfpreche. Hume hatte bei feinem Gefetze nur das Materielle der Vorftellungen vor fich, und diefes kann freilich nur durch Empfindung gegeben werden; es hat jederzeit einen beftimmten Grad der Quantität und Qualität, ift individuell u. f. w. aber da bei allen Vorftellungen auch etwas Formelles zum Grunde liegt, und um die Form eines Dinges vorzuftellen ganz eigenthümliche Eigenfchaften im Erkenntnifsvermögen erfordert werden; fo kann felbft aus diefen Eigenfchaften auf die Form der Objekte a priori gefchloffen werden, obgleich im Erkenntnifsvermögen felbft nichts liegen kann, als die allgemeinen Bedingungen, unter welchen Gegenftände überhaupt von ihm vorgeftellt werden können, welche aber Hume gänzlich überfah.

Diefe Betrachtungen geben uns nun einen Auffchlufs in Anfehung jenes Begriffs des Unbedingten, des Ueberfinnlichen, der Dinge an fich, u. f. w. Unfre Vernunft wird nemlich ganz unvermeidlich durch ihre Schlüffe auf das Ueberfinnliche geleitet, und

und erzeugt die Idee davon durch die eigenthümliche Einrichtung feiner Natur. Indeffen ift diefes ein Begriff, der feinen Gegenftand nicht bei fich führt, der alfo zwar eine Möglichkeit ausdrückt, ihn auf etwas zu beziehen, aber aus welchem das Dafeyn diefes Etwas weder gefolgert noch beftimmt werden kann. Es ift ein völlig leerer Begriff, dem wir auf keine andere Art ein Objekt verfchaffen können, als wenn uns ein nichtfinnliches Anfchauungsvermögen gegeben wird. Indeffen ift doch diefe Idee für uns mehr als nichts; fo wie für einen Blindgebohrnen die Idee des Sehens doch mehr als nichts ift. Denn fo wie diefer wiffen kann, dafs es eine eigenthümliche, von allen ihm bisher bekannten eigenthümliche Art der Anfchauung feyn müffe, und er dadurch wenigftens das Fühlen, Schmecken, Riechen und Hören nie für ein Sehen halten wird; fo kann uns die Idee des Ueberfinnlichen wenigftens abhalten, nichts Sinnliches für das Ueberfinnliche zu halten, und wenn wir daher fonft von dem Dafeyn des Ueberfinnlichen überzeugt werden könnten; fo könnten wir es wenigftens negative beftimmen, und ihm alle finnliche Prädikate abfprechen, um dadurch zu verhüten, dafs wir die Idee des Ueberfinnlichen nicht auf ein finnliches Objekt beziehen. Allein das Ueberfinnliche felbft feinem materiellen und pofitiven Inhalte nach, zu beftimmen, wird uns niemals gelingen, da wir keinen Weg kennen, Dinge unmittelbar zu erkennen, als unfre Sinne, und alle mittelbare Erkenntnifs (Begriffe)

griffe) keinen realen Inhalt hat, wenn fie ihn nicht von der unmittelbaren erhält.

Man weifs indeffen, dafs die Metaphyfiker von jeher bemüht gewefen find, diefes Ueberfinnliche zu beftimmen; man hat es zuerft nach den verfchiedenen Wirkungen in der Sinnenwelt bezeichnet, und hat die aufserfinnliche Urfache des Vorftellens in uns Seele, die aufserfinnlichen Urfachen der Körper, Monaden, Atomen oder wer weifs, wie genannt, und endlich die aufserfinnliche Urfache der ganzen Natur ift von jeher unter dem Namen der Gottheit bekannt. Die fich widerfprechenden Meinungen der Metaphyfiker über diefe Gegenftände, die von jeher gewefen find, und immer noch fortdauern, find bekannt. Wir fehen den Grund diefes Widerftreits ein; er kann nicht beigelegt werden, fo lange man über die Objekte an fich felbft etwas beftimmen will, weil er Objekte betrifft, die anzufchauen, allen Partheien unmöglich ift, und weil fich ohne mögliche Anfchauung nichts objektive über die materiellen Befchaffenheiten Gegenftände ausmachen läfst. Ich berufe mich hierüber auf das, was in meiner Metaphyfik ausführlich gefagt ift. Hier aber will ich einen Verfuch machen, eine Meinung ausführlicher auseinander zu fetzen, die vielleicht im Stande ift, die ftreitenden Partheien mit fich einig zu machen.

Es ift nemlich augenfcheinlich gewifs, und alle philofophifchen Partheien find darinne einig, dafs die Schranken unfres Erkenntnifsvermögens es unmög-

möglich machen, auch nur eine einzige Erfcheinung ihrer innern Natur und der Totalität ihrer Bedingungen nach, vollftändig zu kennen, dafs wir daher ganz richtig verfahren, wenn wir alle Wirkungen in der Sinnenwelt von einer oder mehrern Urfachen ableiten, deren Anfchauung an fich zwar unmöglich ift, aber die demohnerachtet ihren Wirkungen nach, fich hinlänglich offenbart. Man ftöfst daher bei keiner einzigen philofophifchen Parthei an, fo lange man behutfam zu Werke geht, und z. E. die letzten Gründe der Erfcheinungen, welche wir wahrnehmen, in ein unbekanntes Etwas verlegt. Jedermann gefteht ein, dafs er weder das Dafeyn der Sinnenwelt felbft noch der fie bewohnenden Gefchöpfe, noch der Gefetzmäfsigkeit und Anordnung der Phänomene vollftändig begreift, und jedermann verlegt daher den letzten Grund in ein ihm unbekanntes Etwas, das für uns in ein beftändiges Dunkel eingefchloffen bleibt. Indeffen fieht ein jeder ein, dafs kein Irrthum vorfallen kann, wenn man den letzten Grund der in dem Weltbau fich offenbarenden Macht, Gröfse, Güte und Weisheit, und aller in derfelben wirkfamen Kräfte, wie der Bewegung, des Lebens, Empfindens, Denkens, Wollens u. f. w. in diefes Unbekannte verlegt. Demohnerachtet würde es die ftrengfte Behutfamkeit nicht verftatten, diefes Unbekannte an fich felbft zu beftimmen, weil diefes nur durch Erfahrung möglich ift, die aber hier gänzlich fehlt. Sobald man daher fagen wollte: diefes Unbekannte ift felbft ei-

ne verſtändige Subſtanz, oder die abſolute Nothwendigkeit, oder ein blinder Zufall, oder ſonſt Etwas; ſo würde der Streit unvermeidlich ſeyn. Denn es läſst ſich aus einer oder mehrern Wirkungen die Urſache ſchlechterdings nicht an ſich beſtimmen, als blos durch Erfahrung, und wo, wie hier, alle Bedingungen der Erfahrung ausgeſchloſſen werden, da kann es noch eine unendliche Sphäre von Dingen geben, die unter keinen meiner Begriffe paſſen. So gehört z. B. freilich das unbekannte Auſserſinnliche zu meinem Begriffe einer Erſcheinung abſolut nothwendig, aber ob daſſelbe ſeiner innern Natur nach abſolut nothwendig ſey, oder nicht, und worinne dieſe Nothwendigkeit beſtehe, kann doch niemand wiſſen. Denn es kann ſogar der Begriff einer Erſcheinung abſolut nothwendig mit einer andern verknüpft ſeyn, ohnerachtet die letztere an ſich betrachtet, wieder zufällig iſt. Hierzu kömmt noch, daſs wir, in Anſehung der Dinge an ſich, keine realen, ſich widerſprechenden Merkmale kennen, indem das Gegentheil von dem, was Erſcheinung iſt, jederzeit einen unendlichen Begriff ausmacht, der eine unabſehbare Menge uns ganz unbekannter Prädikate unter ſich begreifen kann.

Es ſcheint auch völlig zu unſern religiöſen und ſittlichen Zwecken hinreichend zu ſeyn, wenn man uns nur ſo viel eingeſtehen muſs, daſs in dieſem Unbekannten die ganze Natur mit ihren Anordnungen und Einrichtungen gegründet ſey. Denn geſetzt, man wäre auch ungewiſs, ob man dieſem Weſen

ſelbſt

ſelbſt Vernunft beilegen könnte; weil dieſe ſelbſt nur etwas Eingeſchränktes und alſo für ein ſolches Urweſen kein vollkommnes Prädikat iſt; ſo müſste man doch annehmen, daſs die Vernunft ſelbſt und das Vernünftige in ihm gegründet wäre, und es würden daher alle Schlüſſe, die wir aus den Zwecken und Beſtimmungen der Dinge ziehen, ihre vollkommne Gültigkeit behalten, indem der Grund der Vernunft noch höher und vollkommner gedacht werden muſs, als die Vernunft ſelbſt. Doch wir wollen die Abgründe vermeiden, auf welche wir hier ſtoſsen, und nur noch einen Punkt zur Beilegung dieſer Streitigkeiten in Erwägung ziehen.

Man hat in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, inſonderheit auf zwei Stücke zu ſehen, und für deren Beweis beſorgt zu ſeyn. Das erſte betrifft ihre Exiſtenz und das zweite ihre Beſtimmung. Hume hielt den erſtern Begriff für eine bloſse Impreſſion, für eine bloſse Art von lebhaften Gefühl, und er hatte, wie in ſeiner ganzen Theorie von den Begriffen theils Recht, theils Unrecht. Recht, in ſofern allerdings dem Begriffe Exiſtenz ohne eine Impreſſion kein Inhalt verſchafft werden kann: Unrecht, weil er die bloſse Form des Verſtandes, die nichts als das Verhältniſs im Allgemeinen ausdrückt, überſah. Ein Ding exiſtirt heiſst für uns nichts: als es iſt ein ſolches Verhältniſs deſſelben gegen das Bewuſstſeyn da, daſs es entweder unmittelbar oder mittelbar (durch ſeine Wirkungen) verurſachen kann, daſs wir uns daſſel-

be

be als ein bestimmtes Objekt vorstellen müssen. Die Existenz ist also lediglich ein bestimmtes Verhältniss gegen uns; was sie aber ihrer innern Natur und Möglichkeit nach sey, ist uns gänzlich unbekannt, und wir können dieses Verhältniss in Konkreto uns nicht anders vorstellen, als wenn es uns wirklich vermittelst der Sinne gegeben wird. Daher ist es richtig, wir können dem Begriffe der Existenz auf keine andre Art einen Inhalt verschaffen, als durch Erfahrung, und die Existenz ist an und für sich seinem innern Wesen nach ausser dem Felde der möglichen Erfahrung nothwendig ganz anders bestimmt. Da indessen zugestanden werden muss, dass Erscheinungen ohne etwas, das da erscheint, nicht möglich sind, so kann auf die Existenz dieses Etwas, in so fern es ganz unbestimmt, blos als der Grund der Erscheinungen gedacht wird, allerdings geschlossen werden. Da ferner dieses Etwas als übersinnlich gedacht werden muss, so ist das Daseyn der übersinnlichen Gegenstände durch das Daseyn der Erscheinungen selbst erwiesen. Denn wir selbst und die Sinnenwelt (sie sey an sich betrachtet, was sie wolle) sind gewiss. Es ist ferner gewiss, dass beide von uns nicht vollständig erkannt werden, und dass ihnen etwas zum Grunde liegt, was nicht sinnlich ist, das also zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar durch seine Erscheinung in uns vorgestellt wird, oder sich auf unser Bewusstseyn bezieht, und dem wir daher nothwendig die Existenz beilegen müssen. Ihre Existenz hängt an der Existenz der

Erschei-

Erſcheinungen, und ob wir ſchon nicht beſtimmen können, was dieſe Exiſtenz an und für ſich ſey, ſo erkennen wir ſie doch in einer mittelbaren Beziehung auf uns. Denn alles dasjenige, ohne welches ein wirkliches Ding nicht möglich iſt, iſt nothwendig und wirklich; nun iſt eine Beziehung oder eine Erſcheinung ohne ein Ding, das ſich bezieht, oder das da erſcheint, nicht möglich, und dasjenige, was ſich auf uns bezieht, iſt nicht das Ding an und für ſich, oder ſeine innere Natur, ſondern nur eine Art der Vorſtellung derſelben. Die innere Natur des Dinges, oder das Ding an ſich kann durch die Sinne nicht erkannt werden. Folglich iſt es überſinnlich, und das Ueberſinnliche iſt eben ſo gewiſs wirklich, als das Sinnliche. Die Gewiſsheit der Exiſtenz des Ueberſinnlichen beruhet aber dennoch allein auf der Gewiſsheit und Wahrheit unſeres Erkenntniſsvermögens. Wir entdecken hier auf einmal eine ganz eigenthümliche Art der Gewiſsheit, die von derjenigen, welche durch Anſchauung der Objekte erzeugt wird, ganz verſchieden iſt. Dieſes iſt die Gewiſsheit, welche durch die Einſicht eines nothwendigen Zuſammenhangs mit andern gewiſſen Vorſtellungen erzeugt wird. Dieſe ſtützt ſich aber allein auf die Vernunft, welche dieſen Zuſammenhang einſieht, und ſo wahr die Vernunft iſt, ſo wahr iſt auch das, was durch die Vernunft als wahr erkannt wird. Nun hängt das Sinnliche mit dem Ueberſinnlichen nach der Vernunft nothwendig zuſammen, und zwar verlangt die Vernunft, daſs das

Ueber-

Uebersinnliche nicht etwa blos die Idee des Uebersinnlichen sey, sondern dass dieser Idee wirklich etwas von ihr Verschiedenes, (ob sie gleich solches nicht weiter bestimmen kann) entspreche. Das Uebersinnliche wird also von der Vernunft gerade für so gewiss gehalten werden müssen, als sie sich selbst achtet. Denn die Idee desselben gehört nothwendig zu ihrer Natur. Eine Idee aber geht jederzeit auf ein Objekt, es mag nun können gegeben werden oder nicht, und wenn das Objekt dieser Idee als nothwendig mit einem andern wirklichen Dinge zusammenhängend gedacht wird, so muss dessen Existenz von der Vernunft für so gewiss erklärt werden, als die Existenz desjenigen ist, mit dem es als verknüpft gedacht wird. Die Gewissheit des Daseyns der übersinnlichen Dinge hat für die Menschen überhaupt eben den Grund, den die Gewissheit des Daseyns der Farben für den Blindgebohrnen hat. Dieser kann nur durch das Zeugniss der Sehenden von dem Daseyn der Farben überzeugt werden, und so gross sein Zutrauen zu diesen ist, so gross ist sein Glaube an das Daseyn der Farben. Das Daseyn der übersinnlichen Dinge glauben wir nur auf das Ansehen der Vernunft. Diese giebt dieselbe (nicht blos die Idee desselben, denn sonst müsste diese das Sinnliche begründen) für nothwendig aus, und bestimmt uns also dasselbe anzunehmen. Unser Glaube an dasselbe kann nicht stärker seyn, als das Vertrauen, welches wir auf die Vernunft setzen.

Die

Die Exiftenz des Ueberfinnlichen wäre alfo durch die Vernunft erwiefen. Aber wo follen wir nun Prädikate hernehmen, daffelbe zu beftimmen? Das Ueberfinnliche wird als der Grund der Wirklichkeit der Erfcheinungen überhaupt gedacht; folglich ift ein Verhältnifs der Urfache und der Wirkung zwifchen beiden. Die obige Frage kann alfo auch fo ausgedruckt werden: Wie können die Beftimmungen der Urfache einer Wirkung a priori erkannt werden? Nun giebt es nur drei mögliche Arten, die Urfache einer gegebenen Wirkung zu beftimmen: 1) aus dem Begriffe der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, 2) aus der Erfahrung felbft und 3) aus der Analogie der Erfahrung. Die erfte Beftimmung ift rein a priori. Wenn es möglich feyn foll, eine Urfache zu erfahren, fo mufs fie in der Zeit feyn, und vor einer andern Begebenheit allemal vorhergehen. Nur diefe zwei formalen Beftimmungen laffen fich a priori unabhängig von der Erfahrung felbft erkennen. Die Erfahrung felbft beftimmt die innern Prädikate der Urfachen. Sie belehrt uns, welche Dinge die Urfache des Tages und der Nacht, des Gewitters, der Erdbeben, des Luxus, der Wolluft und unzähliger anderer Begebenheiten in der Sinnenwelt feyn. Kein Menfch kann a priori wiffen, dafs die Sättigung durch das Effen, das Eis durch die Kälte, der Effig durch Früchte, die Bewegung der Glieder durch Vorftellungen u. f. w. könne hervorgebracht werden. Endlich werden die Urfa-

chen

chen durch Analogie gewiffermafsen a priori beftimmt. Es gründet fich nemlich die Analogie auf die Vorausfetzung, welche in der Metaphyfik erwiefen wird, dafs in der Natur eine gewiffe Gleichförmigkeit herrfche, und dafs ähnliche Wirkungen auch ähnliche Urfachen haben. Diefe Analogie fetzt immer voraus, dafs fchon viele Erfahrungen von Urfachen gemacht worden find.

Bei einiger Ueberlegung finden wir bald, dafs fich das Ueberfinnliche durch keine diefer drei Methoden beftimmen laffe, denn wir find nicht damit zufrieden zu fagen, in dem Ueberfinnlichen ift alles, was in der Sinnenwelt angetroffen wird, zuletzt gegründet (weil diefes gar nicht beftritten wird) fondern man will wiffen, was diefen Objekten an fich felbft für innere Prädikate zukommen. So würde man z. E. das Problem, welches find die Urfachen der Kultur des Menfchengefchlechts, fchlecht löfen, wenn man fagen wollte: diejenigen find die Urfachen, worinne die Ausbildung der Sprache, die Erfindung der Künfte, die Kultur des Verftandes und des Herzens, die ordentlichen Regierungsformen u. f. w. — gegründet find. Man will, es follen Gegenftände und Begebenheiten nahmhaft gemacht und beftimmt aufgeführt werden, die von diefen Wirkungen ganz verfchieden find. Diefes aber ift in Anfehung der überfinnlichen Gegenftände nach allen drei Methoden unmöglich. Denn 1) laffen fich die überfinnlichen Urfachen nicht durch die Bedingungen einer möglichen Erfahrung beftimmen,

weil

weil ſie ihrer Natur nach gar nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn können. Das Ueberſinnliche iſt gar nicht in der Zeit. Denn ſonſt müſste es ja durch den innern Sinn vorgeſtellt werden können. Es iſt alſo auch kein Vor und kein Nach, kein Eher oder Später in demſelben, und es gehen uns daher alle reale Kriterien einer Urſache a priori verlohren. Wir können blos im Allgemeinen ſagen: das, was den letzten Grund der Wirklichkeit der Erſcheinungen enthält, iſt überſinnlich. Noch weniger kann aber das Ueberſinnliche 2) durch Erfahrung und eben ſo wenig 3) durch Analogie beſtimmt werden. Denn die Analogie kann ſich nie bis auf Gegenſtände erſtrecken, die gar keine möglichen Gegenſtände der Erfahrung ſind, indem zwar ein hinreichender Grund da iſt, die Gleichförmigkeit der Urſachen in der Sinnenwelt anzunehmen, aber daſs die überſinnlichen Gegenſtände wieder mit den ſinnlichen gleichförmig ſeyn ſollten; dieſes zu behaupten iſt nicht der geringſte Grund vorhanden, da die Vernunft vielmehr verlangt, denſelben alle ſinnlichen Prädikate abzuſprechen, und wir, wie Hume ganz richtig bemerkt hat, nichts Reales erkennen, als was entweder den innern oder den äuſſern Sinn afficirt, und welches jederzeit, wie er ebenfalls richtig beobachtet hat, etwas Individuelles iſt. Denn auch der allgemeinſte Begriff, ſofern er im innern Sinne vorgeſtellt wird, und wir zum Bewuſstſeyn deſſelben gelangen, iſt als eine Handlung des Verſtandes betrachtet (nicht als eine

Regel,

Regel, unter welche Gegenſtände ſubſumirt werden ſollen) ein Individuum, das für ſich betrachtet völlig beſtimmt iſt. Denn eine jede wirkliche Vorſtellung iſt, ſofern ſie nicht auf ihren Gegenſtand bezogen, ſondern an und für ſich betrachtet wird, ein Individuum.

Indeſſen iſt doch ſchon etwas gewonnen, daſs uns die Vernunft durch ihre eigne Natur auf das Ueberſinnliche führt und daſs ſie uns nöthiget, daſſelbe nicht für eine bloſse Idee, ſondern für etwas Wirkliches von dem, was wir ſowol von uns als von der Sinnenwelt erkennen, Verſchiedenes anzuſehen, ob ſie gleich übrigens ihr Unvermögen eingeſtehen muſs, irgend eine reale Beſtimmung des Ueberſinnlichen an und für ſich zu erkennen, indem ſie ſelbſt hierzu ein intellektuelles Anſchauungsvermögen bedürfte, welches ihr aber gänzlich fehlt. Da ſie aber dieſes Ueberſinnliche doch für ein Objekt der Vernunft halten muſs, weil ſie ſonſt auch nicht einmal eine Idee davon haben könnte, ſo wird ſie ſich auch das Recht zugeſtehen müſſen, daſſelbe wenigſtens, ſo weit es durch die bloſse Idee und durch die Gegenſtände der Erfahrung als ſeine Wirkungen mittelbar beſtimmt iſt, zu beſtimmen, d. h. ſie wird jenes Ueberſinnliche durch die nothwendigen Verſtandesbegriffe denken (obgleich nicht anſchauen) können. Denn ſo lange ſie blos die reinen Verſtandesbegriffe, unvermiſcht mit dem, was die Sinnlichkeit hergiebt, um ſie zu beſtimmen, auf das Ueberſinnliche anwendet, kann ſie in keinen

Irr-

Irrthum fallen. Sie wird alſo nach dem Unterſchied der ſinnlichen Gegenſtände, das Ueberſinnliche ſelbſt bezeichnen, und je nachdem ſie es als den Grund der Gegenſtände des innern oder der Gegenſtände des äuſſern Sinnes oder gar beider betrachtet, mit verſchiedenen Namen (Seele, Principien der Materie, Gott, das abſolut nothwendige Weſen u. ſ. w.) belegen können, und ſie wird ohne allen Fehler ſagen können: das Denken, Empfinden, Wollen u. ſ. w. iſt in der Seele; das Undurchdringliche, Bewegung, Anziehung u. ſ. w. in den Urprincipien der Materie; alles aber iſt in der Gottheit gegründet, ob ſie gleich hierdurch dieſe Gründe an ſich gar nicht beſtimmt, und alſo auch nichts erklärt, ſondern ſich gleichſam nur darauf gefaſst macht, auf jene Gegenſtände aufmerkſam zu ſeyn, wenn ihr Erkenntniſsvermögen irgend einmal einen unvermutheten Zuwachs von einem neuen Anſchauungsvermögen erhalten ſollte.

Die Vernunft würde ſich aber um das Ueberſinnliche wenig bekümmern, da ihr ſo wenig Hoffnung gemacht wird, daſſelbe jemals zu erreichen, wenn nicht in ihrer eignen Natur gewiſſe Foderungen lägen, die ſie unaufhörlich antreiben, dieſes Ueberſinnliche, wo nicht an und für ſich, doch wenigſtens in Beziehung auf ſich ſelbſt und ihre Anforderungen zu beſtimmen. Sie hat aber an keiner Idee ein gröſseres Intereſſe, als an der Idee des letzten Grundes der Welt überhaupt, oder der Idee der Gottheit. Dieſe zu beſtimmen wird ſie von allen

allen Seiten angetrieben. Kein Grund fordert ſie aber ſtärker auf, als ihre eigne moraliſche Natur. Die Vernunft legt nemlich durch ihre eigne Natur dem Menſchen gewiſſe Geſetze auf, zu deren Beobachtung ſie ſich als nothwendig verbunden erkennt, und ohne deren Befolgung die ganze Würde der menſchlichen Natur vernichtet wird. Dieſes ſind die moraliſchen Geſetze. Zu gleicher Zeit aber kann die Vernunft ſich nicht entſchlieſsen, die Befolgung jener Geſetze zu billigen, als bis ſie überzeugt iſt, daſs auch alles wirklich nach vernünftigen Geſetzen eingerichtet iſt, und daſs die Beobachtung der moraliſchen Geſetze, ſolche Erfolge hat, die mit der Vernunft völlig übereinſtimmen. Dieſes iſt aber nicht anders möglich, als wenn ſich der überſinnliche Grund der Welt ſo zu ihrer Einrichtung verhält, wie ſich ein vernünftiges Weſen zu ſeinen Wirkungen verhält, und wenn Materie und Form von einer ſolchen vernünftigen Einrichtung abhängen. Hier entdeckt alſo die Vernunft einen Weg, wie ſie das überſinnliche Grundweſen in Beziehung auf ſich beſtimmen kann. Sie muſs nemlich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen, wenn ſie nicht annimmt, daſs ſich das Urweſen zur Welt, wie die höchſte Intelligenz verhalte, und ſo gewiſs es iſt, daſs ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen kann, ſo gewiſs iſt es auch, daſs ein ſolches Verhältniſs des überſinnlichen Grundweſens zur Welt ſtatt finden muſs. Die Vernunft kann daher keinen Fehler begehen, wenn ſie dieſes Urweſen als die höch-

höchfte Intelligenz, als den Weltfchöpfer, und als den Weltregierer beftimmt, und wenn fie daffelbe zugleich als dasjenige Wefen betrachtet, welches alle nothwendigen Vernunftzwecke ausführen kann und ausführen wird. Alles diefes find zwar immer nur noch Beziehungen des Urwefens auf eine feiner Wirkungen, nemlich unfre Vernunft, aber diefe find doch zu unfern Abfichten vollkommen hinreichend, und eben fo gewifs als die Vernunft felbft. Diefe Vorausfetzungen beftätigt die Erfahrung in vielen Stücken, und wo wir die Beftätigung derfelben nicht wahrnehmen, da ift kein Widerfpruch, fondern es fehlt uns nur die Einficht in den Zufammenhang, der nur durch die Einficht in das Ueberfinnliche felbft vollftändig erkannt werden kann.

Es ift hier nicht der Ort, diefe Betrachtungen weiter auszuführen, und die übrigen Beftimmungen der Dinge an fich zu würdigen. Es war uns blos um das Refultat zu thun, und diefes ift, wie mich dünkt, deutlich genug dargeftellt. Es ift folgendes: „Das Ueberfinnliche läfst fich nicht, an und „für fich, feinen realen Prädikaten nach, die ihm „als einem überfinnlichen Objekte zukommen, be„ftimmen, weil hierzu ein Anfchauungsvermögen „anderer Art vonnöthen wäre, als das unfrige. „Aber es läfst fich auf das Dafeyn deffelben aus „dem Dafeyn der Erfcheinungen überhaupt mit Ge„wifsheit fchliefsen. Es ift da, heifst aber weiter „nichts, als das Ueberfinnliche enthält den Grund „des Sinnlichen, und ift von allen, was wir uns

„un-

„unmittelbar vorstellen können, verschieden. Ob
„wir nun gleich dasselbe an sich nicht bestimmen
„können, so können wir es doch seinen Beziehun-
„gen nach, welche es auf uns hat, bestimmen. Das,
„was uns hiezu auffodert, ist 1) die Körperwelt und
„2) unser Ich. Und in diesen beiden Wesen ist es
„insbesondere die Vernunft, welche uns durch ihre
„moralischen Gesetze nöthiget, anzunehmen, dass der
„letzte Grund in dem Uebersinnlichen sich wie ein
„allmächtiges, vernünftiges, moralisches Wesen zur
„Sinnenwelt verhalte; und von der Richtigkeit die-
„ses Verhältnisses können wir so gewiss seyn, als
„von der Richtigkeit der moralischen Gesetze und
„der Vernunft selbst. Die übrigen Wirkungen in
„der Sinnenwelt dienen mehr, diese vernünftigen
„Behauptungen zu bekräftigen, als dass sie für sich
„selbst hinreichen sie zu beweisen, und wenn man
„sie daher allein betrachtet, so sind sie immer
„zu unsern moralischen Zwecken unzureichend.
„Wir erkennen also das Uebersinnliche, zwar nicht
„durch Anschauung unmittelbar, aber doch dessen
„Beziehungen und richtige Verhältnisse zu uns, und
„es findet also in Ansehung dieser kein Skepticis-
„mus statt". Uebrigens aber lassen wir das Ueber-
sinnliche, von unsrer Ohnmacht überzeugt, lieber
ganz unbestimmt, als dass wir unsre Ideen daran
mit unverständlichen und unnützen Prädikaten aus-
zieren sollten. Nur in moralischer Rücksicht bestim-
men wir dasselbe. Ob es also eine Substanz, eine
substanzielle Form, einfach oder zusammengesetzt,
end-

endlich oder unendlich an ſich nothwendig, abſolut u. ſ. w. ſey; darüber ſtreiten wir nicht, weil wir dieſe Ausdrücke auf Dinge an ſich angewandt, nicht verſtehen, und wir ſtimmen Humen vollkommen bei, wenn er dieſe Worte für leere Zeichen erklärt, wodurch wir um keinen Schritt weiter in der Nachforſchung über die Natur der Dinge kommen. Zugleich ſehen wir aber doch auch ein, daſs dieſe Worte einen realen Grund haben, indem ſich durch dieſelben die Formen des Verſtandes äuſsern, der Gegenſtände, die er denkt, wenigſtens formaliter nach den Kategorien als Vorſtellungen für ſich beſtimmt. Denn jenen ſcholaſtiſchen Begriffen liegen allemal die Kategorien zum Grunde, und eine Geſchichte derſelben, welche Hume wünſcht, und die allerdings ſehr nützlich wäre, würde uns blos die verſchiedenen Beſtrebungen der Phantaſie entdecken jene Urbegriffe mit ihren Dichtungen zu erfüllen. Unbekannt mit dem wahren Gebrauch jener Verſtandesgeſetze, die ſich allemal finden muſsten, ſo bald man den Verſtand betrachtete, ſuchte man unaufhörlich da Gegenſtände für ſie, wo keine zu finden waren, und gelangte blos durch unzählige Irrwege zum Ziele, deren Geſchichte nie lehrreicher abgefaſst werden kann, als wenn erſt der wahre Weg gefunden iſt.

Zehnter Verſuch.

Kritiſche Prüfung aller möglichen Gründe des Skepticismus überhaupt.

Es verräth Unkunde, ſowol der menſchlichen Natur, als des Skepticismus, wenn man glaubt, ein Skeptiker müſſe ſtets in Ungewiſsheit leben, er müſſe bei ſeinen Urtheilen ſtets zagen, und könne nie zu einem feſten Glauben gelangen. Die Skeptiker ſind nicht ſo thöricht, die ſich ihnen aufdringende Ueberzeugung der Sinne leugnen zu wollen, ſie leugnen nicht, daſs ſie die Sinnenwelt und ihre Empfindungen und Begriffe eben ſo gut wahrnehmen, als wir; aber daſs ſich unſre Ueberzeugungen durch die Vernunft rechtfertigen laſſen, das leugnen ſie nur. Sie leiten dieſen Glauben, jene feſte Ueberzeugung von der Gewohnheit, oder von der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit, oder von andern Dingen her; und es hat nicht wenig ſehr eifrige Theologen gegeben, welche eine mächtige Stütze des Glaubens in dem Skepticismus zu finden vermeinten, und ſich einbildeten, daſs kein philoſophiſches Syſtem mit der chriſtlichen Theologie beſſer harmonire, als der Skepticismus, da durch denſelben

ſelben die Schwäche der Vernunft ſo einleuchtend dargethan werde.*)

Aller Skepticismus gründet ſich zuletzt auf die Behauptung, daſs ſich die allgemeinen Principien nicht durch Vernunftgründe erweiſen laſſen. Denn die Vernunft kann keine Ueberzeugung hervorbringen, als nur dadurch, daſs ſie den Zuſammenhang eines Urtheils mit einem unbezweifelten Principio einſieht. Nun leugnet aber der Skepticismus die Vernunft-Gewiſsheit der allgemeinen Grundſätze, folglich auch aller Sätze, die von ihnen abhängen, d. h. aller Urtheile überhaupt. Die Gewiſsheit alſo, welche wir mit unſern Urtheilen verknüpfen, ſtammt niemals von der Vernunft ab. Das ganze ſkeptiſche Syſtem läſst ſich, ſeinen Hauptmomenten nach, in folgendem Vernunftſchluſſe vorſtellen:

„Wo vernünftige Ueberzeugung ſtatt finden „ſoll, da muſs eine Erkenntniſs aus feſten Princi„pien vorhergehen. Nun giebt es für die Vernunft „keine gewiſſen, allgemeinen Grundſätze; folglich „iſt auch keine Ueberzeugung aus Vernunftgründen „von irgend einem Urtheile möglich".

Mehrentheils ſchränkt ſich der Skepticismus nur auf die Wahrheit der ſynthetiſchen Urtheile ein, und greift alſo nur die Gewiſsheit der ſynthetiſchen Urtheile an, ſo wie dieſes bei Humen der Fall iſt.

* Man darf nur an Berkley und Huet denken und. Baylens Dictionnaire im Artikel Pyrrho C. nachleſen.

Aus Vernunftgründen können wir nicht wissen, sagt der Skeptiker, ob es Körper und Geister giebt, ob unter denselben ein gesetzmäfsiger Zusammenhang sey, ob wir selbst wirklich existiren u. s. w., denn es giebt keine allgemeinen Principien, welche die Vernunft als nothwendig und gewifs erkennen müfste, aus welchen jene Behauptungen folgten. Der Beweis, wodurch der Skeptiker sein Gebäude befestigen mufs, ist derjenige, durch welchen er darthut, dafs es wirklich keine allgemeine Vernunftprincipien gebe. Hat er dieses dargethan, so sind alle, dem gemeinen Verstande so widersinnig scheinende Zweifel, nach der Vernunft richtige Folgen. Die Hauptfrage ist also: Welcher Gründe kann sich der Skeptiker bedienen, um die Gültigkeit der allgemeinen Principien wankend zu machen, oder gänzlich umzustofsen? Nach den Gründen der allgemeinen objektiven Grundsätze zu fragen, und eher keinen Grundsatz als gültig zuzulassen, bis man seine Wahrheit aus Vernunftgründen eingesehen hat, ist eine allgemeine philosophische Pflicht, welche uns jede Logik auflegt. Der Skeptiker aber behauptet, dafs es nicht möglich sey, die allgemeinen Principien aus Vernunftgründen zu rechtfertigen, und dafs also alle Allgemeinheit der Sätze blos eingebildet sey. Dafs es aber nicht möglich sey, beweist er auf folgende Art: Die Wahrheit eines allgemeinen objektiven Grundsatzes mufs entweder a priori oder a posteriori eingesehen wer-

werden. Nun ift es nicht möglich a priori. Denn allgemeine Sätze a priori müfsten angebohrne Sätze feyn. Ob aber diefe mit den Gegenftänden übereinftimmten, könnte doch nicht a priori erkannt werden. Denn wie wollte man beweifen, dafs fich die von uns verfchiedenen Gegenftände nach den Gefetzen in uns richten müfsten? Es ift aber noch weniger a pofteriori oder durch Erfahrung möglich. Denn die Erfahrung kann einen allgemeinnothwendigen Satz weder erzeugen, noch durch den Erfolg beftätigen, weil eine noch fo grofse Reihe einförmiger Erfahrungen niemals beweifen kann, dafs es immer alfo nothwendig gewefen, und auch in aller Zukunft fo feyn werde. Da nun diefe beiden Wege die beiden einzigen find, wie allgemeine Principien begründet werden können, keiner von beiden aber zu diefem Ziele führen kann; fo kann die Vernunft gar keine allgemeinen Principien zulaffen, und fie mufs alfo alle Erkenntnifs für höchft zweifelhaft und ungewifs erkennen. Der Skeptiker erlangt feine ganze Stärke dadurch, dafs er die Möglichkeit aller objektiven Erkenntnifs a priori leugnet, und feinen mächtigften Grund für diefe Behauptung findet er in dem Satze: „dafs „alle reale und objektive Erkenntnifs zuletzt aus der Empfindnng entfpringt". Mit diefem Grundfatze ftehet und fällt der ganze Skepticismus. Denn mit ihm ift die Unmöglichkeit allgemeiner Grundfätze nothwendig verbunden, und nachdem, vermittelft deffelben, al-

le

le Principien für ungültig und ungewifs erklärt find, zerftört es fich zuletzt auch felbft, zum Beweife, dafs gar nichts aus Vernunftgründen gewufst werden könne, als das einzige, dafs man nichts wiffen könne.

Es war unmöglich, dafs der Skepticismus von denen durch Vernunftgründe konnte gehoben werden, welche feinem Hauptprincipio, dafs alle Erkenntnifs urfprünglich durch Empfindung entftehe, und dafs alle Reflexion nur abgeleitete und empirifche Vorftellung fey, beiftimmen. Die einzige Art, ihn aus dem Grunde zu heben und zu beweifen, dafs er nicht das letzte Refultat alles Philofophirens fey, ift nur, dafs man die Möglichkeit fynthetifcher, und alfo objektiver Erkenntniffe a priori auf eine für die Vernunft befriedigende Art beweifet. Blos der Mangel eines folchen Beweifes hat bisher dem Skepticismus fein Anfehen verfchafft.

Die bisherigen Beweife für die reinen allgemeinen fynthetifchen Erkenntniffe a priori haben die Skeptiker nicht befriedigen können; ihre Vernunft fafste fie vollkommen, aber fie wirkten keine Ueberzeugung, und die Gründe, mit welchen Hume, als der fcharffinnigfte unter allen Skeptikern, gegen jene Beweife focht, find von der Art, dafs fie nicht durch Leidenfchaft erfunden, fondern durch die Vernunft felbft aufgeworfen find. In den vorhergehenden Abhandlungen ift nun ein Verfuch gemacht, einen Beweis für die fynthetifchen Sätze a priori zu geben, welchen alle bisher gebrauchte Gründe der Skeptiker nicht treffen, und um ihn um-

umzuftofsen, müffen fie wenigftens Waffen von ganz anderer Art fuchen, und ihr Syftem mufs alfo wenigftens von der Vernunft fo lange verworfen werden, bis fie darthun, dafs die von uns gebrauchten Gründe für fynthetifche Sätze a priori nicht hinlänglich find. Diefe unfre neue Beweisart beftand in kurzen darin, dafs wir die Objekte und das Erkenntnifsvermögen in Beziehung auf einander erwogen, an welchem Verfahren keine philofophifche Parthei, auch nicht die der Skeptiker etwas, zu tadeln finden kann. Denn alle, fie mögen nun noch fo viel, oder noch fo wenig zu erkennen vermeinen, räumen doch ein, dafs wir alles nur durch Vorftellungen erkennen können, und dafs wir alfo die Objekte nur erkennen können, fo ferne fie vorftellbar find. So viel alfo in den Objekten an fich betrachtet liegen mag, fo können wir doch von ihnen nicht mehr erkennen, als fich vorftellen läfst, und was fich nicht vorftellen läfst, kann nie ein Objekt unfrer Erkenntnifs werden. Wir können alfo die Objekte lediglich und allein in Beziehung auf unfer Vorftellungs- und Erkenntnifsvermögen betrachten. Hier fand fich nun, dafs fich aus der blofsen Betrachtung der Natur des Erkenntnifsvermögens gewiffe Prädikate ergaben, die a priori ganz allgemein von allen Objekten unferes Erkenntnifsvermögens ausgefagt werden können, und die alfo Begriffe zu allgemeingültigen Urtheilen a priori find. Die blofse Entwickelung des Erkenntnifsvermögens, fo wie wir es durch unbezweifelte

felte Erfahrung *) kennen lernen, entdeckt uns Prädikate, welche wir durch richtige Vernunftschlüsse genöthiget werden, auf alle Objekte unsrer Erfahrung überhaupt zu beziehen. Wir entdeckten auf diesem Wege:

1) Die Vernunftgründe für die objektive Gültigkeit der mathematischen allgemeinen Sätze, und also ist in Ansehung dieser, kein Skepticismus möglich.

2) Die

*) Das Erkenntnisvermögen lernen wir natürlicherweise, so wie alle Kräfte, nur durch Erfahrung kennen, aber dass in demselben Prädikate liegen, welche auf alle seine Gegenstände überhaupt bezogen werden müssen, wird nicht durch Erfahrung wahrgenommen, sondern aus der Beobachtung der Möglichkeit der Erfahrungsgegenstände überhaupt geschlossen. Dass der Verstand nach dem Satze des zureichenden Grundes wirkt, ist Erfahrung; dass aber alle Gegenstände demselben gemäss verknüpft seyn müssen, ist keine Erfahrung, sondern reine Vernunfterkenntniss. Erfahrung würde es seyn, wenn ich es wahrgenommen hätte, dass alle Gegenstände nach diesem Gesetze wirklich verknüpft wären; und dennoch könnte ich aus dieser Wahrnehmung allein nicht wissen, ob sie auch nothwendig so verknüpft seyn müssten. Wenn wir durch einen blossen Schluss Prädikate von Objekten erkennen, die entweder noch nie durch unsre Sinne vorgestellt sind, oder die doch auch ganz unabhängig von der empirischen Vorstellung als nothwendig gedacht werden, so ist es jederzeit eine Erkenntniss a priori.

2) Die Vernunftgründe für die objektive Gültigkeit der Principien der Naturwiſſenſchaft, welche **Hume** für ganz unmöglich hielt. Daher verliert der Skepticismus auch das Feld der Naturwiſſenſchaft.

Nur für die überſinnlichen Gegenſtände konnten wir keine allgemeinen ſynthetiſchen Principien entdecken, und hier erlauben wir dem Skepticismus nicht nur ein freies Spiel, ſondern gehen auf der einen Seite ſelbſt noch weiter, als er, und zeigen, daſs man nicht nur an einer realen Erkenntniſs der überſinnlichen Dinge zweifeln müſſe, ſondern beweiſen ſogar aus der Natur des Erkenntniſsvermögens, daſs ſie unmöglich ſey. Auf der andern Seite aber halten wir uns wieder einige Schritte hinter ihm, und behaupten, daſs, ob wir gleich das Ueberſinnliche ſeinen eigenthümlichen inneren Prädikaten nach, nicht beſtimmen können, ſich dennoch gewiſſe Beziehungen und Verhältniſſe deſſelben gegen unſre Natur angeben laſſen, nemlich alle diejenigen, ohne welche unſre Natur ſich ſelbſt zerſtören und mit ſich im Widerſpruch gerathen würde. Dieſe Verhältniſſe lehren uns freilich nicht die Beſchaffenheiten der Dinge an ſich, welche ſich verhalten *), aber ſie leiſten uns doch alle Vortheile im

*) So iſt die Zahl 4 das Verhältniſs von $\frac{24}{6}$ von $2 \times \frac{24}{12}$ u. ſ. w. Von einem und eben demſelben Verhältniſſe können alſo die Relata ſehr verſchieden ſeyn.

im Leben, welche uns eine Anfchauung der Gegenftände felbft leiften würde. Die Gewifsheit, welche wir mit der Erkenntnifs diefer Verhältniffe verknüpfen, können wir auch ganz genau beftimmen. Sie ift dem Grade nach mit der mathematifchen und wiffenfchaftlichen Gewifsheit einerlei. Denn jene Verhältniffe werden im nothwendigen Zufammenhange mit nothwendigen Vernunftzwecken gedacht. Sie ift aber der Art nach verfchieden. Denn fie entfteht weder durch Anfchauung der Objekte, noch durch Beweife, die fich in allgemeinen objektiven Grundfätzen enden; fondern fie entfteht aus dem Vertrauen, welches wir auf die Vernunft und ihre Gefetze fetzen, die fie unfern Handlungen vorfchreibt. Diefe Gefetze führen eine folche Evidenz und eine folche Nothwendigkeit bei fich, das Intereffe an denfelben ift fo grofs, dafs fich keine wärmere und lebhaftere Ueberzeugung denken läfst, als eine folche, die mit demfelben zufammenhängt. Wir erkennen alfo die überfinnlichen Objekte ihren realen innern Befchaffenheiten nach, gar nicht, alfo auch nicht die Art und Weife ihrer Exiftenz, aber die Verhältniffe derfelben erkennen wir mit der gröfsten Gewifsheit. . . .

Es ift alfo erwiefen, dafs die Vernunft nicht in einem allgemeinen Skeptismus endigen kann. Denn es giebt allgemeine fynthetifche Grundfätze, die fich auf Gegenftände der Natur beziehen, und es ift alfo eine wirkliche Wiffenfchaft der Natur möglich. Was aber die Gegenftände über der Natur

be-

betrifft, ſo iſt gar keine objektive Wiſſenſchaft derſelben möglich, und da auch dieſes aus Grundſätzen erwieſen werden kann, ſo findet auch hier kein Skepticismus ſtatt. Und da aller Skepticismus nur allein auf der Behauptung beruht, daſs Vernunftgründe für allgemeine Principien unmöglich wären, dieſe aber hier gegeben ſind; ſo ſinken alle wirklichen und möglichen Gründe des Skepticismus, und folglich auch das Syſtem ſelbſt. Der Skepticismus iſt alſo nicht das Syſtem, in welchem die Vernunft endet. Er iſt nur da, die Vernunft aus einem dogmatiſchen Schlummer zu wecken, in welchem ſie zu früh verſinkt. Dogmatismus iſt und bleibt ihr lètztes und höchſtes Ziel; aber die Bahn zu demſelben iſt lang und auf derſelben ſind viele Triumphbögen errichtet, die oft für das Ende ſelbſt gehalten werden; aber es ſind nur Ruhepunkte, wo die Vernunft eine Zeitlang verweilen ſoll, um neue Kräfte zu ſammlen. Die Zweifel ſind die Töne der Trompeten, welche die Illuſion der Vernunft unterbrechen und ſie zum neuen Wettlaufe antreiben ſollen.

Verbesserungen.

Seite 5 Zeile 11 statt originirt lese man orientiere
- 6 - 3 - sicheres l. sichereres
- 109 - 20 - dessen l. deren
- 142 - 5 - lassen l. lasse
- 144 - 4 - die l. den
- 189 - 23 streiche mit aus
- 219 - 4 v. u. statt Gefalle l. Gefallen
- 222 - 1 statt sie l. es
- 228 - 8 v. u. statt der l. das
- 243 - 5 statt gleicher l. gleichem
- 295 - 18 - von l. vor
- 356 - 10 - die l. der
- 375 - 17 - ihre l. seine
- 389 - 6 - ab- l. be-
- 436 - 17 - vergehen l. vorgehen
- 438 - 12 - denen l. den
- 440 - 16 - auch gewisse l. auch an gewisse
- 454 - 6 - ihm l. ihr
- 472 - 4 v. u. statt dem l. der
- 482 - 3 - - - er l. es
- 510 - 8 statt ihn l. ihr
- 541 - 11 - Einfluss l. Glaube
- 549 - 11 - dem l. den
- 590 - 7 in der Anm. statt synonim l. synonym
- 628 - 8 v. u. statt afficirten l. associirten
- 634 - 4 statt setzen l. durchzusetzen
- 689 - 10 - seine Ursache l. seine Ursache haben
- 690 - 6 - hatten l. haben
- 713 - 6 v. u. statt sey l. seyen
- 724 - 10 statt kein anderes l. keinen andern
- 727 - 16 - möglich l. möglich ist
- 737 - 7 - Ich kann mich daher so eher überheben um l. Ich kann mich daher um so eher überheben

